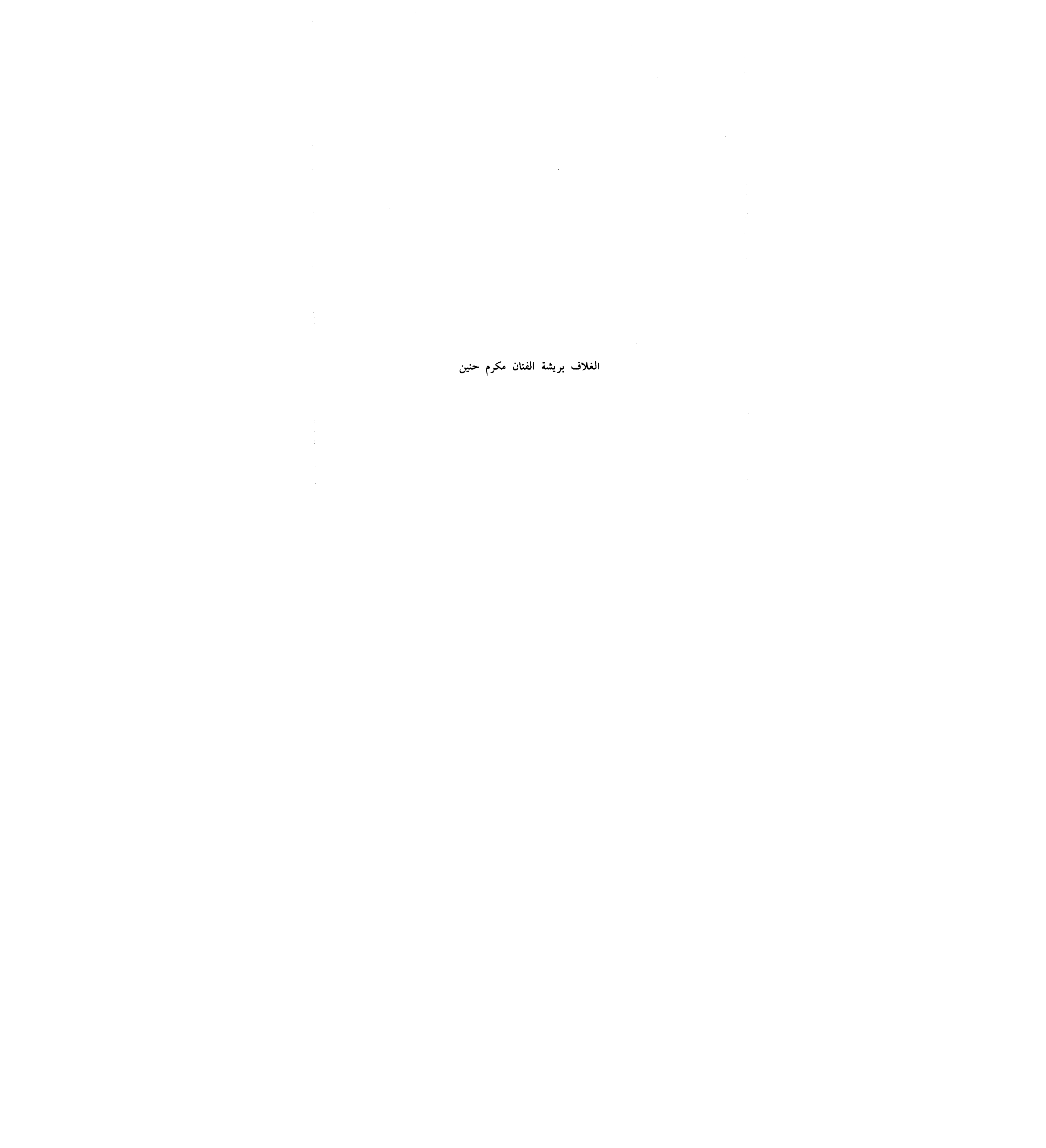
د. غالى شكرى

المثقفون والسلطة في مصر

١

(٣) ا



الغلاف بريشة الفنان مكرم حنين

الطبعة الأولى
١٩٩٠



إهـــــداء

الى زوجتى نادية ..

بفضلها يكتسب هذا العمل معناه الأشمل
من .. كتاب

غالى شكرى

مقـــدمة

ربما كان هذا الكتاب مشروعا فى المخيلة منذ بدأت الكتابة . وربما لم تكن أكثر أعمالى الأخرى إلا اختبارات متلاحقة لمجموعة من الافتراضات حول علاقة المثقف بالسلطة بدءا من سلامة موسى وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وطه حسين الى تجليات السلطة المختلفة فى إشكاليات الانتماء والمقاومة والجنس والنهضة والثورة المضادة والتخلف والإرهاب والهزيمة . كانت هناك محاور مضمرة حول علاقة المثقف بسلطة الدولة أو سلطة الرأى العام أو السلطة الدينية أو سلطة الأب والرجل والمعلم والحاكم أو سلطة القيم الشائعة والأعراف السائدة والتقاليد السارية المفعول . السلطة الداخلية التى لا تكاد ترى حتى اننا قد لا نشعر بوجودها ، ولا نظنها هناك رابضة فى مكان خفى من « الروح » أو « الضمير » أو غير ذلك من مسميات تفرض نفسها أو نفرضها على أنفسنا بحكم التسلل التاريخى للوعى الى أعماق اللاوعى ، وبحكم السياق السرِّى للماضى فى صنع الذاكرة .

هكذا يتحول الصراع الصامت أو المعلن بين الذاكرة والمخيلة الى صراع العقل الجمعى بين أشكال السلطة الخارجية والبنيات الذهنية الممتدة عنها أو الموازية لها أو المتقاطعة معها .

وفى هذا الصراع يتخذ علم اجتماع المعرفة موقعا مغايرا لتاريخ الأفكار أو النقد الأدبى ، بالرغم من التماهى الممكن ملاحظته بين المنظومتين المنهجيتين المتقاربتين .

تاريخ الأفكار ينشىء سببية رأسية (تاريخية) أو أفقية (جغرافية) وقد يتقاطعان فى مراكز أشكالية تخص العصر الثقافى أو البيئة الثقافية من خلال الشخصيات أو الأحداث أو القضايا الملتبسة . أما النقد الأدبى فيؤسس غائيته خارج نطاق العلّة والمعلول ، لان المخيلة الجمالية تشيد عالمها عبر الاحساس والتذوق من الطاقة وليس من التكوين . وعلم اجتماع المعرفة قد يكتشف فى المادة المطروحة للبحث نوعا من سببية تاريخ الأفكار أو أحد مظاهر الغائية الجمالية ، ولكن يبقى اطاره المنهجى هو استقراء قوانين المعرفة من جملة التفاعلات المركبة والسياقات المتداخلة دون الحاجة الى براهين لاثبات فرضيته دون الاستدلال على قيمة غائبة أو مضمرة أو هدف غامض أو مستتر .

وهذا الكتاب لا يؤرخ للفكر العربى فى مصر ، ولا ينشغل بنقد هذا الفكر ، إلّا ان التاريخ والنقد كليهما حاضر على نحو ما فى استبيان أوجه العلاقة بين المثقف والسلطة انطلاقا إلى استكشاف البنية التى تصل بين مفهوم (أو مفاهيم) النهضة وبين مفهوم (أو مفاهيم) الهوية .

يطمح البحث إذن الى التعرف على هيكل الذاكرة التى تشكلت فى سياق العلاقات الخفية والظاهرة بين تكوين « المثقف » وتجليات « السلطة » . وهو السياق الذى يتصل وينفصل عن تموجات المخيلة فى استباقها الحاضر برؤية الماضى والمستقبل .



والذاكرة المعنية هى المخزون التاريخى للعقل الجمعى . وهى تلعب دورها فى ضبط المعايير وبلورة القيم التى تصبح « مقياسا » واعيا أو غير واع للأفعال وردود الأفعال الجماعية .

تعتمد آليات الذاكرة « الشعبية » ان جاز التعبير على قدرات وتوجهات المخيلة الثقافية لمجموعة من الأطر الإجتماعية النشطة : كالأفراد من « المثقفين » والمؤسسات الدينية والاعلامية والنقابية والمهنية . وبالطبع ، فإن ثوابت التاريخ والجغرافيا تتعرض لمؤثرات التغيير النشطة فى المخيلة ، حتى ان ما كنا نظنه ثابتا نراه يتغير . والعكس أيضا صحيح ، فإن المتغيرات تلقى أحيانا من الذاكرة نوعا من التثبيت .

فى هذه « المعركة » البالغة التعقيد يجد المثقف المصرى نفسه على مدى قرنين فى حوار بين مخيلته وذاكرة الآخرين ، بين الأنا و« الكل » . وهو الحوار الذى يتخذ أشكالا أيديولوجية أو أفعالا سوسيولوجية تضعه مباشرة فى مواجهة سلطة الدولة أو سلطة المجتمع أو تضعه فى سلطة الدولة يواجه سلطة الطبقة أو سلطة العقيدة الشائعة أو سلطة الرأى العام . منذ اللحظة التى تتكون فيها المخيلة الثقافية يكتشف صاحبها نفسه فى قلب الصراع . وتجرى فى صمت (أشبه ما يكون بالظلام) عمليات اختيار وانتقاء ومواءمة وموازنة بين عناصر المخيلة التى يعاد ترتيبها بما يتناسب مع الذاكرة الجماعية (كلها أو أجزاء منها ، اذا كان المشهد وطنيا عاما ، ثورة ضد الاجنبى مثلا ، واذا كان المشهد طبقيا ، ثورة اجتماعية مثلا) . ان عمليات الاختيار أو الانتقاء تعنى ان المثقف يعايش الكبت والافصاح ، اضطراريا وذاتيا . الاضطرار من الرقابة الخارجية والضغوط التى ترتدى أحيانا ثيابا عقلانية أو أخلاقية أو قانونية . والذات تصوغ رقابتها الداخلية الخاصة سواء من الرغبات المشروعة أو المحبطة أو المموهة ، والانحيازات الواضحة أو الغامضة أو الملتبسة .

ولا تتبدى « المواقف » أو « السلوك » أو حتى الايديولوجيا فى حركة المثقف داخل الأطر الاجتماعية المختلفة (دوائر المهنة والعائلة والدين والمذهب . . الخ) فى حالة انسجام عقلانى أو تكافؤ عاطفى ، أو منطق أ[illegible]قى ، وانما يتحرك المثقف بفكره أو بوجدانه فى احدى ثلاث حركات أو اثنتين منها أو جميعها : حركة الخبير التكنقراطى ، حركة الداعية ، حركة المشروع . وتتداخل مركبات الوعى واللاوعى فى ترجيح « الحركة » التى يباشرها المثقف وندعوها « دوراً » أو « أيديولوجية » أو الاثنين معا .

يتابع البحث هذا الدور - الأيديولوجية فى مختلف تحققاته المباشرة وغير المباشرة للحصول على الأسئلة أحيانا وعلى الأجوبة أحيانا أخرى ، على تشكل الثوابت وتحولاتها الجارية أو المحتملة ، على توجيه الثوابت للمتغيرات أو العكس ، على غوامض الرؤى الفردية أو التباسات العقل الجمعى . وفى هذه المتابعة قد تتحول الافتراضات الى أطروحات أو تتناثر الأطروحات الى مجموعة من الافتراضات . وتظل البوصلة فى طريقها المتعرج المتشابك بين الذاكرة والمخيلة تتحقق من الامكانات والبدائل والمقومات الكامنة والظاهرة ، للوصل بين المثقف والهوية وبين الهوية والمشروع .

وقد اتبعت فى ذلك أكثر من اسلوب اجرائى :

ميزت أولا بين محورين أولهما أسميته « صناعة السلطة ـ بناء الشرعية » فإتخذت من بعض صناع سلطة يوليو ١٩٥٢ وبعض بناة شرعيتها نماذج للدراسة . ولكن دون « نمذجة » قابلة للتقييم .

يتكون هذا المحور من ثلاثة مشاهد : أولها عن المؤسسة العسكرية التى قدمت البديل المتكامل للنظام السابق . هى التى أنجزت التغيير و« صنعت » السلطة الجديدة . وقد اخترت من رموزها اثنين يحملان أشكاليتين مختلفتين : خالد محيى الدين باعتباره «اليسارى » الذى لم يسهم فى بناء شرعية هذه السلطة وبدورها لم تمنحه شرعيتها انطلاقا من موقفه لحظة صناعتها (مارس ١٩٥٤) . وهو الموقف « الليبرالى » . أما الشخصية الثانية فهى لعلى صبرى ، من الصف الثانى ، وقد استطاع ان « يستمر » فى أقوى مراكز السلطة حتى نهايتها من الموقع المضاد لليبرالية . لم يكن الخلاف بين النموذجين حول الديموقراطية إلّا انعكاسا للاختلاف بين المثقف صاحب المشروع والمثقف التقنى - الداعية .

أما المشهد الثانى فقد كان للمثقف القادم من « الشارع السياسى » . ولم يكن هناك أكثر من فتحى رضوان شخصية دالة بطبيعتها ومسيرتها على هذا التكوين الذى انتقل بصاحبه من السجن السياسى الى

حكومة السلطة الجديدة ، وكانت له اليد الطولى فى اختيار ما يقرب من ثلث أعضائها . وكانت له من الميول السياسية ما يتواءم مع الأيديولوجية المهيمنة على مجلس قيادة الثورة ، واستطاع ان يستمر فى الحكم ست سنوات ، وكان وزيرا للارشاد (= الدعاية) . ولكن قدومه من الشارع السياسى قد أضفى على السلطة الجديدة نوعا من الشرعية جعلت منه « سؤالا » أكثر منه جوابا بالنفى كما فى حالة محيى الدين أو بالايجاب كما فى حالة على صبرى . وقد اكتسب « السؤال » أهميته البارزة لان فتحى رضوان كان الشخصية المدنية الوحيدة التى كان لها دورها السياسى المتميز خلال سلطة يوليو ، وبعدها فى خندق المعارضة المقابل للسلطة البديلة .

وكان المشهد الثالث لما دعوته بمطبخ الايديولوجيا ، ثلاثة رموز تبدو متناقضة فيما بينها : توفيق الحكيم التعادلى وزكى نجيب محمود الوضعى ولويس عوض الاشتراكى ـ الديموقراطى . ولكن الثلاثة كانوا أوجها متعددة لمثقف السلطة الذى كان يملك مبررا كافيا للانتقال من مرحلة الى أخرى ومن سلطة يوليو ١٩٥٢ الى سلطة مايو ١٩٧١ دون ان يعنى هذا الانتقال إشكالا « أخلاقيا » . كانت اللاحزبية قد جمعت بينهم قبل « الثورة » . وكان الغرب اطارهم المرجعى فى الابداع الأدبى والفكر الفلسفى والايديولوجيا الاجتماعية . وكانت معادلة النهضة بالتوفيق بين « التراث والعصر » هى معادلتهم . وقد فرضت سلطة يوليو التكيف عليهم ، بكبت الوطنية المصرية والليبرالية مقابل السلطة الثقافية . وباستثناء المثقف الوضعى زكى نجيب محمود الذى « أعلن » التكيف بقبوله القومية العربية هوية له ، فقد التقى الجميع حول السلطة البديلة فى مايو ١٩٧١ وشعاراتها المصرية ـ الليبرالية ، بالرغم من ان توفيق الحكيم كان أقربهم الى مفهوم المستبد العادل ، ولويس عوض كان أقربهم الى مفهوم الاشتراكيات الغربية لليسار . وكما ان « يسارية » خالد محيى الدين كانت السبب فى نفيه عن السلطة والابقاء عليه فى المجتمع السياسى ، لذلك تسببت المصرية ـ الليبرالية فى اعتقال لويس عوض والابقاء عليه فى المجتمع الثقافى . وكانت الحصيلة الختامية للتعايش ـ داخل جهاز الدولة ـ بين المثقف التعادلى والعقل المراوغ للمثقف الوضعى ومراوغة التاريخ للمثقف الاشتراكى ـ الديموقراطى ، هى بناء مطبخ الايديولوجيا : شرعية السلطة ، بانتاج الوعى الزائف جنبا الى جنب .

هكذا ينتهى الجزء الأول الذى يسبقه المدخل المنهجى حول أشكالية المصطلح ، لان التعريف الاجرائى لكل من المثقف والسلطة لا يسبق الفعل الثقافى أو الفاعلية السياسية ، وانما يستمد اطاره المرجعى من التاريخ الاجتماعى للظاهرة . ولذلك جاء التمهيد التالى لهذا المدخل حول ولادة المثقف الشامل فى مصر الحديثة من مصدرين رئيسيين هما : الجيش والأزهر ، القوة المسلحة والقوة الدينية ، ومن تفاعل القوتين كانت السلطة وشرعيتها . وقد تداخلت المسيرة بهذين المصدرين وتعقدت بسبب الاحتلال الأجنبى للسلطة (الفرنسية ـ البريطانية) وبسبب سقوط الشرعية التقليدية خارج حدود الاقليم (الخلافة العثمانية) وبسبب التجاور والتحاور ـ أو النهضة والتحديث ـ على طول المسافة بين الجامع (الأزهر) والجامعة (الأهلية فالرسمية) .

ولم تكن سلطة يوليو ١٩٥٢ فى هذا البحث مقصودة لذاتها ، وانما لانها كانت الثورة الوطنية التى أقامت سلطتها بالاستقلال عن الأجنبى . وهذه « الحالة » لا تستبعد الذاكرة الجماعية التى تضم دولة محمد على والثورة العرابية . وبالرغم من تفاعل المصدرين التاريخيين ـ الجيش والأزهر ـ فان دولة محمد على لم تكن سلطة مصرية خالصة ، لا جيشا مصريا خالصا . محطة رئيسية على الطريق أشبه بنقطة الانطلاق . أما الثورة العرابية فلم يتيسر لها اقامة سلطتها وانتهت بالاحتلال البريطانى . ومنذ محمد على الى ثورة ١٩٥٢ كانت فترات الانقطاع ـ أو سقوط النهضة الوطنية الديموقراطية ـ طويلة . لذلك ، فان الذاكرة « الشعبية » مليئة بالخصوصية التى جمعت بين الجيش والأزهر وولدت «المثقف الشامل» . ولكن العلاقة بين الذاكرة والمخيلة الفردية فى صناعة السلطة الوطنية أو بناء شرعيتها هى مادة الاختبار ومحور الاختيار لسلطة يوليو ١٩٥٢ والعينات العسكرية ـ السياسية ـ الأيديولوجية . وهى العينات الأكثر دلالة دون ان تكون

بالضرورة « الأفضل » بأى معيار قيمى . . فليست العبرة بالموقع الذى احتله هذا أو ذاك أو درجة التأثير او قوة التكوين . وانما العبرة فى « الدلالة » التى تمنحها لنا العينة ـ النموذج .

وقد قلت انى لم أجنح الى « النمذجة » أو التعميم ، فالدلالة المقصودة ليست تجريدية بل شخصية ، ولكن ما يوحد أو يفرق بين العينات ـ النماذج يتجاوز الفرد الى « الحالة » . ومن مجموع الحالات نصل الى الظاهرة التى تبلور لنا « شكل » العلاقة لا بين المثقف والسلطة عموما أو خصوصا ، وانما بين الهوية الوطنية ومشروع المستقبل .

لذلك كانت الأداة الاجرائية الأولى على طول الكتاب هى الحوار ، ولكنها فى الجزء الأول اتخذت المنحى التالى : كان هناك مائة سؤال لكل شخصية ، ثلثها مشترك بين الرجال الخمسة والثلث الثانى متغير بين الأنماط الثلاثة فهو مشترك بين الشخصيتين العسكريتين ومشترك بين المفكرين الثلاثة ومتفرد بالشخصية الوسطى دون ان تكون هناك أدنى مطابقة بين كل فئة وأخرى . أما الثلث الأخير من الأسئلة فهو يتغير من واحد لآخر . وقد صاغت الأجوبة أسئلة جديدة وغيرت من الأسئلة الأولى ، وقد سألتنى كل شخصية بدورها العديد من الأسئلة . وفى الصياغة النهائية قمت بحذف جميع الأسئلة وأبقيت على الأجوبة الصريحة والاجابات المضمرة ومشاريع الاجابة ، وقمت بتحريرها على نسق « الشهادة » . لذلك فاننى مسئول عن « النصّ » مسئولية كاملة ، فلم يكن احدهم يتذكر ما يشاء ، وانما كان يجيب أولا وأخيرا على أسئلتى . وإذا كنت قد حجبت الأسئلة وتركت أصواتهم حرة طليقة ، فان هذا لا يعنى ان أيا منهم كان يملى مذكرات بأية حال . ولكن تساؤلاتى مضمرة فى اسلوب الجواب من جانبهم واسلوب الصياغة النهائية من جانبى . لقد أردت بصيغة الشهادة ان نستمع الى « الصوت الآخر » فى وضوح تام دون عائق من سؤال أو اختلاف . ولذلك فنحن لن نقرأ « مذكرات » بأى معنى من المعانى ، وانما نقرأ حوارا لم يكن سهلا ، فأغلب الوقائع معروفة للطرفين ، وتفسيرها هو الذى يختلف . لذلك كانت الأسئلة أحيانا هى الاجوبة ، وكانت الاجوبة أحيانا هى الأسئلة ، والعلاقة بين صاحب السؤال وصاحب الجواب هى العلاقة بين جيلين وتجربتين ووجهتى نظر . ومن هنا أردفت النص الذى يسعى الى وضع المخيلة على مسافة ، بصورة تحليلية تسعى الى وضع الذاكرة الجماعية على مسافة مقابلة ، كأنها « المرآة » . هذه المرآة ـ الاداة الاجرائية الثانية ـ كانت تفصل المنطوق عن المكتوب باستخراج المكبوت وقراءة المسكوت عنه .

وفى « النتائج » أوجزت استخلاصات الجزء الأول حول دور المثقف فى صناعة السلطة الوطنية وشرعيتها ، وعلاقة هذا الدور سلبا وايجابا بالهوية الوطنية وافتراضات المستقبل .

□ □

أما الجزء الثانى ، فانه يستكمل الوجه الآخر ، وهو صناعة الحلم ، شرعية الهدم . والحلم لا يعارض الايديولوجيا ، ولكنه ليس جزءا من « المطبخ » . وهو لا يعارض الثورة ، ولكنه لا يشارك فى صنع سلطتها . لا يعرف « البناء » باعتبار المبنى هو « الأمر الواقع » : الماضى . ولكنه يعرف الهدم : اعداد المستقبل واستكشافه . والحلم الذى نعنيه فى هذا السياق لا يرادف اليوتوبيا أو المدينة الفاضلة أو النبوءة . انه يستخلص عناصره من التاريخ والحاضر ، ولكنه يتخذ موقعا نقديا من سلطة الدولة أو سلطة الرأى العام أو السلطة الدينية . هذا النقد هو شرعية الهدم التى قد لا تتناقض مع الشرعية السياسية أو الشرعية الاجتماعية أو الشرعية الدينية ، ولكنها تنطلق أصلا من الهوية ومشروعها فى العالم . اداتها الابداع الفنى أو الرؤية الليبرالية أو الاصلاح الدينى أو الراديكالية . لذلك كان اختيار خالد محمد خالد واحسان

عبدالقدوس ويوسف ادريس اختيارا لصناعة الحلم بأساليب متعددة تعتمد شرعية الهدم . انه اختيار الأساليب وليس الرؤى ، فليس المهم هو المستوى أو النوعية ، بل الاسلوب ونتائجه القصوى . وأبعد ما يكون عن خاطرى اسلوب التعبير او « الموقف » واقرب ما يكون الى « الاجراء » هو اسلوب الحلم ، اسلوب الهدم .

ثلاثة مشاهد للمصلح الدينى والليبرالى والراديكالى ، عينات ولكنها ليست أنماطا ، نماذج وليست تعميمات تستكمل حوارا لم ينقطع بين المثقف والسلطة وبين الهوية والمشروع .

وقد اتبعت فى هذا الجزء أداة اجرائية أكثر تركيبا تعتمد تعدد الأصوات ، فالحوار السابق بين الذاكرة والمخيلة كان يقتضى فى عرض صناعة السلطة وبناء الشرعية سياقا مزدوجا من النص والمرآة ، من الشهادة والتحليل ، ومن العينة والاختبار أو من النموذج والرؤية . حوار الجزء الثانى فى صناعة الحلم وشرعية الهدم يقتضى تجسيما مغايرا من أصوات متعددة : الطرفان الرئيسيان يستدعيان الذاكرة والمخيلة من الينبوع ، من التاريخ الشخصى وينبوع الكتابة ، من العصر وأصداء الكتابة ، من سلطة الثورة والثورة المضادة والثورة المؤجلة أو المحتملة أو المؤكدة ، ثورات وانكسارات وهزائم وحصارات تصوغها أصوات النقد والاعتراض والمصادرة ووثائق وتقييمات تتخذ كامل أبعادها فى حركة المجتمع وسلطاته المختلفة . ليست محاكمة لكاتب أو فكره ، بالرغم من حضور الشهود والادعاء وحيثيات الحكم ، وانما نوع من الحفر عند الجذور . هناك اذن مقاطعات وتقاطعات وأصوات غائبة وقارىء ضمنى ونص مفتوح . انه تركيب أدعوه أحيانا بالمواجهة النقدية ، ولكنها من داخل النصّ ، وخارجه مواجهات بين الأزمنة والمصادر والأطر المرجعية والينابيع .

يبدأ هذا الجزء الثانى أيضا بتمهيد حول العناصر الأولية فى تشكيل المثقف كمنتج للوعى ، فخالد محمد خالد واحسان عبدالقدوس ويوسف ادريس كتاب أولا وأخيرا ، وهم أيضا مستقلون قبل « الثورة » وبعدها . ولكل منهم « نقطة تحوّل » قبل السلطة الجديدة وبعد السلطة البديلة : « من هنا نبدأ » لخالد محمد خالد ومحاكمته عام ١٩٥٠ ، و« الأسلحة الفاسدة » لاحسان عبدالقدوس و« أرخص ليالى » ليوسف ادريس . ثم خالد محمد خالد فى المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية عام ١٩٦٢ و« الجمعية السرية التى تحكم مصر » لاحسان عبدالقدوس عام ١٩٥٦ والسجن الحربى ، ويوسف ادريس يسبقه الى السجن السياسى أيضا عام ١٩٥٤ . تحولات السلطة وتحولات المثقف لا تتوقف . لا يتوقف الحلم ولا شرعية الهدم . ولكن المثقف الذى لا يعرف مراوغة العقل أو مراوغة التاريخ ، لانه ليس شريكا فى مطبخ الايديولوجيا يستحيل أحيانا « احشاء » مكبوتة يستخرجها السلوك من اللاوعى . عندما يعود خالد محمد خالد عن « الدين فى خدمة الشعب » ليصبح « الدين للشعب »لا يتشابه مع زكى نجيب محمود حين يعود عن « خرافة الميتافيزيقا » الى « موقف من الميتافيزيقا » وانما يتوقف حلم الاصلاح الدينى عند أعتاب سلطة جديدة ، ليست هى سلطة الدولة . ومع ذلك ، فان خالد الذى « يعلن » انه قد تحول عن مشروعه القديم واضحى من دعاة الدين والدولة لا يشابه التكيف الذى دفع العقل المراوغ للمثقف الوضعى - زكى نجيب محمود - الى متابعة السلطة من القومية العربية الى الصلح مع الصهيونية . يبقى خالد فى « دفاعه عن الديموقراطية » صاحب الحلم القديم . كذلك الأمر فى تحولات يوسف ادريس من « قصة حب » الى « البيضاء » ، ومن « جمهورية فرحات » الى « الفرافير » . ليس نكوصا عن الحلم ولا عن شرعية الهدم ، بل بحثا دؤوبا عن الهوية من أجل المشروع الذى يتحول فيه المكبوت الى مكتوب ، والمنطوق الى مسكوت عنه .

واختتم هذا الجزء الثانى بنتائجه حول تجليات السلطة السياسية والاجتماعية والدينية ، واستخلاص آلياتها فى صنع الحلم وشرعية الهدم .

ولا يعود باقيا فى الرحلة سوى مجموعة الافتراضات والمقترحات لا طروحة تظل دوما قيد البحث عن سلطة المثقف ومثقف السلطة ، لا بالايحاء الدارج لهذه العبارة ، فليس من مثقف بلا سلطة أو خارج سلطة ، وانما بالدور الذى تمارسه هذه العلاقة الواضحة أو الملتبسة فى مسيرة العلاقة الأخرى بين خصوصيتنا الوطنية ، والعالم أو بين الهوية القومية ومشروع المستقبل .

غالى شكرى
القاهرة ١٢ - ٣ - ١٩٩٠

مدخل

الاطار المرجعى
للمثقف والسلطة



(١)

من الاشكاليات القليلة التى لم تتحول بعد الى إحدى خامات الصراع فى الثقافة العربية إشكالية « الاطار المرجعى » للمثقف والسلطة . . فالغالبية الساحقة ممن تناولوا هذه الاشكالية ، سواء على نحو عارض أو بصورة رئيسية ، كان ومايزال إطارهم المرجعى هو الفكر الغربى . ويكاد يجمع هؤلاء الذين تناولوا الموضوع بطريقة أو بأخرى على موطنين لمصطلح « الانتلجنسيا » هما روسيا فى القرن الماضى وفرنسا « الدريفوسيه » ، نسبة الى المثقفين الذين تجمعوا دفاعا عن دريفوس . والمقصود فى الحالين ، وإن كانت الكلمة ذاتها (الانتلجنسيا) مشتقة أصلا من جذر سلافى ، ان المثقفين هم الذين قاموا بدور« لم يكلفهم به أحد » . وسوف نلاحظ أن هذا التعبير الأخير هو لأحد مفكرين أوروبيين اثنين هما أيضا المرجع المباشر لمثقفينا فى تحديد ماهية المثقف ووظيفته .

المفكر الأول الذى مارس نفوذا طاغيا على الثقافة العربية المعاصرة بين منتصف الخمسينات ومنتصف الستينات هو جان بول سارتر ، والمفكر التالى له من حيث دائرة النفوذ والانتشار (العربيين) هو الايطالى جرامشى .

والفروق بين الاثنين كثيرة وكبيرة وفى كل المجالات . ولكنهما احتكرا تقريبا اجتهادات المثقفين العرب المعاصرين فى تحديد من يكون المثقف ، وماذا تكون السلطة . سارتر كان قد أصبح « شعبيا » فى بلادنا حين ترجمت أعماله كلها على الأرجح فى عاصمتين عربيتين على الأقل هما القاهرة وبيروت ، حينا برفقة « الوجودية » ، وحينا آخر برفقة « الالتزام » ، وحينا ثالثا برفقة الزيارة الشهيرة التى قام بها لمصر وغزة عشية حرب ١٩٦٧ . وكان انقسام المثقفين العرب إزاء موقفه من قضية فلسطين والصهيونية أكثر حدة بما لا يقاس من انقسامهم إزاء فلسفته ومراحلها المختلفة (أعنى بالانقسام ما قام به البعض من تمييز بين سارتر الفيلسوف والأديب وسارتر السياسى ، وهو تمييز أراه مع البعض الآخر مستحيلا) . ذلك أن « الممارسة » السياسية التى دفعت سارتر الى صفوف مقاومة النازى فى الحرب العالمية الثانية ، ودفعته لأن يقف الى جانب استقلال الجزائر ضد السلطة فى بلاده ، وأن يقف الى جانب كوبا ضد الولايات المتحدة ،

وأن يرفض قبول جائزة نوبل التى منحت له ، جعلته هذه المواقف فى الخيال الثقافى العربى « نموذجا » لتحقق الوحدة بين الفكر والسلوك فى حياة « المثقف » . أى أنه هو ذاته كان ، بمعنى ما ، تعريفا للمثقف . . . فكيف يرى بعينيه ويلمس بيديه مأساة فلسطين . . ويظل فى حياته وكتاباته بعد ذلك « صهيونى القلب والضمير »؟!

هذا السؤال الذى ينطوى على مرارة عميقة فى قلب المثقف العربى وضميره يعكس « التقدير والتأثير » الكبيرين لسارتر فى توصيفه للمثقف ، وهو التوصيف الذى يقترن دوما بمسألة « السلطة » كما شرح بوضوح كاف فى محاضرته الشهيرة بالقاعة الكبرى لجامعة القاهرة .

كرر سارتر فى هذه المحاضرة ما سبق أن قاله فى طوكيو ، أو العكس . قال لنا ما سيقوله بعدئذ فى اليابان ، فالحق أن كتابه المعروف « دفاع عن المثقفين » لا يتضمن التواريخ الدقيقة . على أية حال كان تعريفه الساخر ذا دلالة حاسمة حين قال « ان المثقف انسان يتدخل ويدس أنفه فى مالا يعنيه » . وهنا ضرب مثل دريفوس ، فالمحاكم وحدها فى نظر البعض هى صاحبة الصلاحية فى ادانته أو تبرئته ، ولكن الدريفوسيين (أى أنصار هذا الضابط المتهم) يقحمون أنفسهم بالتأكيد سلفا أنه برىء ويجب اطلاق سراحه[1] .

المحكمة من قضاة وإدعاء ومحامين هى « التقنى » أى علماء القانون . أما المثقف فهو الذى يتجاوز التقنية ، حتى ولو كان عالما فى القانون أو الذرة ، عالم الذرة بهذا المعنى ليس مثقفا إلا إذا أضاف الى عملية صنع القنبلة فى المختبر شيئا آخر هو الحكم على استعمالها ، عالم الذرة حينئذ لا يدين أو يؤيد صنع القنبلة لأسباب تقنية ، وانما لأسباب سياسية أو اجتماعية أو لحساب مجموعة من القيم لا علاقة لها بالمختبر . وعندما يخرج هذا العالم من المعمل أو حين يخرج القاضى من المحكمة ، ويبدأ الكلام السياسى أو الاجتماعى أو الأخلاقى ، فإنه يواجه السلطة على الفور ، كل سلطة . كان فى البداية جزءا من « نظام السلطة » ، هو النظام القضائى أو العلمى أو التعليمى الى غير ذلك ، أما الآن فقد بدأ يجند جزءا من الرأى العام ضد هذه السلطة أو تلك .

ولأن سارتر ، وهو يعالج هذه الاشكالية ، كان يتخذ وجهة يسارية عامة (حسب فهمه لليسار) فقد شن هجوما ضاريا من خلال تعريف المثقف والسلطة ضد البرجوازية . كان يرى أن المثقف البرجوازى الذى كان يناضل الاقطاع قد مات وأصبح برجوازيا فقط لا « مثقفا برجوازيا » . لم يعد ممكنا الجمع بين نقيضين . كان الانسجام القديم من خلال الدور الذى تمارسه البرجوازية ضد الاقطاع ، وقد وقع التناقض فى اللحظة التى تخلت فيها البرجوازية عن هذا الدور . ومن جانبه أطلق سارتر صفات « عمومية وشمولية » على المثقف ، وكأنه المثقف اليسارى فقط ، بل وكأنه لا علاقة له بالطبقات ، أو لم تعد له علاقة بالتكوين الطبقى للمجتمع ، هكذا يقول حرفيا : ان المثقف « إنسانى النزعة منذ نعومة أظافره »[2] . ويصبح التجريد ، نتيجة الشمول والتعميم ، هو الفكر النظرى للمثقف ، بينما يبقى دور التقنى « النافع والمفيد » هو الدور الذى تتطلبه الطبقة السائدة . وهو بذلك ، أى التقنى ، يظل عبدا للايديولوجيا السائدة .

أما المثقف فهو ذلك الانسان الذى يدرك ويعى التعارض القائم فيه وفى المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير) وبين الايديولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية) . وما هذا الوعى سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية[3] . ومعنى ذلك أن « المعرفة » الثقافية ، على عكس المعرفة التقنية ، لا تقود الى (الوعى

---

(١) عن الترجمة العربية دار الآداب - بيروت ١٩٧٣ (ص ١١) .
(٢) المصدر السابق (ص ٢٥) .
(٣) المصدر السابق (ص ٣٣) .

الشقى) ـ حسب مصطلح هيجل ـ بل الى حقائق الصراع الطبقى فى المجتمع عموما ، وداخل الطبقة السائدة خصوصا ، بين « المنفعة » التى تصوغها فى قوالب من الأساطير والتقاليد والقيم ، والذين يصوغونها هم « خونة الثقافة » وان سموا مثقفين ، فالهيمنة الايديولوجية على « كل المجتمع » هى السبيل الوحيد لفرض السلطة .

هنا يصبح « هذا المثقف » مجرد أجير شقى ، أدنى نوعيا من « التقنى » . أما المثقف ـ عند سارتر ـ فهو « الشاهد على المجتمعات الممزقة التى تنتجه ، لأنه يستبطن تمزقها بالذات ، وهو بالتالى ناتج تاريخى . وبهذا المعنى لا يسع أى مجتمع أن يتذمر ويتشكى من مثقفيه من دون أن يضع نفسه فى قفص الاتهام ، لأن مثقفى هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه[٤] . ولذلك ينبه سارتر الى أن التعميم والشمول وحدهما يوقعان المثقف فى التجريد الأعزل من سلاح النقد ، سلاح الحقيقة ، وانما جدل العام والخاص . الفكر والتحقق ، هو الذى يمنح الثقافة بعدها التاريخى . ويطرح سارتر هنا مثلا بالغ الدلالة هو ثورة الجزائر ، فقد دان بعض المثقفين الفرنسيين كلا من القمع الاستعمارى الفرنسى و« الهمجية الجزائرية » . وكأن هذه المساواة بين الطرفين هى الطريق الأمثل الى « الحقيقة الشاملة » ، ولكنها رؤية زائفة ، لأن الأصل هو السيطرة الاستعمارية ، نقيض « المقاومة الجزائرية » كمقاومة الفرنسيين للغزو الألمانى ، هل يمكن المساواة بينهما بقصد الحصول على « الحقيقة الشاملة » ؟ أم أن هذه الحقيقة هى أن هناك استعمارا وغزوا ؟

ويدفع سارتر حواره الى حد القول بأن المثقف عليه أن يواجه هذه المشكلات . إنه « هامشى » على صعيد الانتاج ، فهو ليس عاملا يدويا ولا رأسماليا . دائرة نفوذه هى « الوعى » الذى لا يعترف بأهميته أحد ، وإن كانت الطبقة السائدة تعمل أبدا على تزييف هذا الوعى واعادة انتاج ايديولوجيتها المهيمنة . والنقطة الثانية هى : أنه فى الأغلب ينضم الى صفوف طبقة لا تنتج مثقفيها ، أى أنه يأخذ جانب التاريخ بالتبنى . وهو بذلك يزرع الشكوك فى صفوف طبقته والطبقة التى اتخذ جانبها على السواء . ويقول سارتر أن المثقف لا ينضم الى الطبقة العاملة بقوله « أنا لم أعد برجوازيا صغيرا » وانما حين يقول « انى برجوازى صغير » ، انحزت الى العمال والفلاحين فى محاولة منى لحل « تناقضى الذاتى » . ولا حل لهذا التناقض بغير « المشاركة العينية بلا تحفظ فى عمل الجماهير المحرومة »[٥] .

ومن الغريب أن سارتر ، المفكر النظرى لدرجة أن وصفه الشائع هو « الفيلسوف » ، هو نفسه الذى وضع البرنامج التالى « لدور المثقف » :

١ ـ العمل ضد الايديولوجية السائدة فى صفوف الطبقات الشعبية ، ونسف أساطيرها الخاصة كمقولات البطل الايجابى وعبادة الشخصية وتأليه البروليتاريا .

٢ ـ توظيف الثروة المعرفية القادمة من التاريخ الطبقى للمجتمع فى ترسيخ وابداع ثقافة جديدة للشعب .

٣ ـ تأهيل أصحاب المعرفة العملية من التقنيين بتخليصهم من « الوعى الشقى » وضمهم الى الصفوف المنحازة للطبقة العاملة .

٤ ـ الحرص الدائم على اعتبار « شمولية المعرفة وحرية الفكر والحقيقة » غاية واقعية يلامسها المثقف فى معترك الكفاح الفعلى . أى انها مشروع حياة عملى يظل نسبيا أبدا وناقصا مادام يستهدف مستقبل الانسان .

٥ ـ تجذير العمل العام بايضاح الأهداف البعيدة من وراء الأهداف المباشرة ، أى تحويل العمال والفلاحين الى طبقات شمولية باعتبار أن ذلك هو غاية التاريخ .

٦ ـ أن يجعل نفسه ضد كل سلطة ، بما فى ذلك السلطة السياسية التى تتمثل فى الأحزاب الجماهيرية وفى جهاز الطبقة العاملة حارس الغايات التاريخية التى تنشدها الجماهير . ولما كانت الغاية تتحدد ،

---

(٤) المصدر السابق (ص ٣٤) .

(٥) المصدر نفسه (ص ٥٦ ، ٥٧) .

بالفعل ، بأنها وحدة الوسائل ، فعليه أن يتفحص هذه الوسائل ويمحصها بدلالة المبدأ القائل إن جميع الوسائل صالحة حين تكون ناجعة فى ماعدا تلك التى تشوه وتزور الغاية المنشودة[٦] .

هذه المبادىء الستة تحولت عند المثقف العربى الى « جدول أعمال » مسكوت عنه ، فقد ذاعت بنود سارتر فى تلك الفترة الحرجة من فترات أزمة الضمير العربى المعاصر ، أعنى فكرة الهزيمة عشية ١٩٦٧ وغداتها .

وبالطبع فأن سارتر لم يكن يفكر فى المثقف العربى حين صاغ أفكاره حول المثقف والسلطة . وانما كان يحيا أجواء الانتفاضة الطلابية عام ١٩٦٨ وهى الأجواء التى جعلته أكثر راديكالية . وسنلاحظ بيسر أنه تجنب الحديث عن « التنظيم السياسى » واكتفى بالقول أن « الحزب ليس حلا » . وسنلاحظ أيضا أنه حدد هدف المواجهة لكل مثقف بأنه « كل سلطة » .

هاتان الملاحظتان تبررهما انتفاضة ١٩٦٨ بجدارة ، فهى انتفاضة لا حزبية ، وهى ضد كل سلطة وكل مؤسسة : الجامعة ـ العائلة ـ الحزب ، وطبعا « الدولة » .

وقد تركت الانتفاضة هواجسها فى ضمائر الغرب الكبرى . وكان أثرها واضحا فى عقل سارتر الذى جنح الى التطرف وشىء من الفوضوية على نحو مختلف كليا عن تفاعل الحركة مع أحد منظرىه هربرت ماركيوز أو مع أحد ضحاياها روجيه جارودى .

هذا « التطرف » وتلك « الفوضوية » التى استدرجت سارتر الى مواقع راديكالية ليست بالضرورة تطورا طبيعيا لفكره وسلوكه و« مشروع حياته » . ولكنها ـ هاتان الصفتان تحديدا ـ هما اللتان تركا أعمق الأثر فى « المثقف العربى » طيلة الستينات القلقة والمقلقة فى دلالاتها : تناقض الشكل والمضمون فى المؤسسة السياسية ، الرهان الخاسر على الديمقراطية الاجتماعية ، مصرع التحالف الوطنى بالقمع ثم بالاستسلام ، فقدان المثقف لذاته (كماهية) ولدوره (كهوية) .

من الطبيعى لسارتر أن يزرع مصطلحه فى أرض الغرب ، لأن بذرة المصطلح غربية ، حتى وهو يخاطب طلاب جامعة طوكيو . عندما يتكلم عن التقنية والتقنيين ، انما يتكلم عن مستوى فكرى وتكنولوجى بلغة الحضارة الغربية . وهو ليس مستوى الكم الموضوعى ، بل مستوى الكيف (النوعى) (المركب) .

ولكن هذا المصطلح الغربى فى مقدماته وسياقه ونتائجه ، عثر على استجابة هائلة من المثقف العربى ، الذى تختلف نشأته وتطوره وتاريخه وبيئته اختلافات حاسمة عن المثقف الغربى . هذا لا ينفى ما وقع ، وما يقع هو التاريخ . تلبَّس قطاع واسع من المثقفين العرب (قادة التنمية المهزومة ـ فرسان الأحلام القتيلة ـ أصحاب السلطة أحيانا) مسوح المثقف السارترى ، تريحهم من عناء الأرض المذبوحة والكرامة الشهيدة . لا يهم أنها مسوح كرنفالية ، فالأهم إنها تلبى نزوعا لم يطمح سارتر أصلا الى تصوره .

وهكذا أصبح اطارا مرجعيا لتعريفنا (العربى) لاشكالية المثقف والسلطة .

سارتر تعلم من بعض أفكار انطونيو جرامشى الذى سبقه عشرات من السنين . ولكن جرامشى لم يصل الى ثقافتنا إلا منذ وقت قصير نسبيا . وفى حدود دائرة أضيق بكثير من تلك التى تحرك فيها سارتر .

وسارتر الى جانب جرامشى يبدو صحفيا ، حين يتركز الكلام على المثقف والسلطة . ولكن المثقف العربى لم يلتقط جرامشى إلا متأخرا ، وغالبا عن طريق الترجمة من الفرنسية . أما الذين قرأوه فى الفرنسية والانجليزية فهم قلة قليلة ، كانوا ومازالوا ، ومع ذلك استطاع هذا السجين الايطالى المعتق أن يحتل حيزا مرجعيا فى قطاع محدود من المثقفين العرب . وهو محدود ، ولكنه هام .

ولكن كيف يسبق جرامشى سارتر ، ومع ذلك يتخلف عنه فى ثقافتنا ؟

الناشر العربى لديه حاسة شم قوية ، ولو أنه أحس بأية أهمية تجارية لجرامشى لأغرق الأسواق

---

(٦) المصدر السابق (ص ٥١ . ٥٩) .

بـ « الرسائل » و « الدفاتر » . ولكن الذى حدث هو أن « صدمة الستينات » فى حياة المثقف العربى كانت أكثر استجابة للمثقف السارترى : لا لكل تنظيم ، لا لكل سلطة .

أما جرامشى فلم يكن هذا زمنه .

كان هذا المناضل الايطالى قد أنكر فى وقت مبكر التفرقة الحادة بين « اليدوى » و« الذهنى » فى محاولة توصيف المثقف بأنه ذهنى أما العامل فهو يدوى ، فالعمل اليدوى لا يخلو من الفكر والعمل الذهنى لا يخلو من اليدوى . كذلك فالمثقف ليس مجرد أحد عناصر البنية الفوقية . وانما يجب البحث عنه فى مجمل العلاقات الاجتماعية ومن بينها علاقات الانتاج . ولم يستطع سارتر أن يجد مكانا للمثقف ضمن هذه العلاقات . أما جرامشى فقال ان المثقفين هم أولا « منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التى يرتبطون بها عضويا » . وهم ثانيا : « حملة وظيفة الهيمنة التى تمارسها الطبقة السائدة فى المجتمع المدنى » . وهم ثالثا : « منظمو الاكراه الذى تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطبقات بواسطة الدولة »[٧] . . ذلك أن المثقفين عموما تخلقهم الطبقات الاجتماعية أثناء تطورها ، وبالتالى فان البحث عنهم يجب أن يكون بحثا فى اطار الوظيفة التى تمارسها هذه الطبقة أو تلك « بحكم المكانة التى تحتلها فى نمط الانتاج » . وهو البحث الذى لم يقم به سارتر ، أو أنه الفضاء الذى لم يكتشفه .

تنظيم الوظيفة الاقتصادية للطبقة ، التى يرتبط بها المثقف ، من نصيب الشريحة التكنقراطية السياسية ، أما الهيمنة فيقوم بها العاملون فى مجالات النشر والاعلام والسينما والأحزاب . وأما تنظيم الاكراه فانه يتم بواسطة الوزراء والنواب وكوادر الجهاز الادارى والسياسى والقضائى والعسكرى .

فى تلك « الأمكنة » نبحث عن المثقف .

وفى « وظائفه » نستكمل البحث . من هذه الوظائف أن المثقف هو الذى يقنع الطبقة المرتبط بها عضويا أنها « طبقة » وأن مصالح أفرادها « واحدة » ، وأن لهذه الطبقة « تصورا للعالم متجانسا ومستقلا بذاته » . هذا التصور يجد تعبيره الأوفى فى « وظيفة تتجسد تاريخيا وفى وضع محدد » .

« تصور العالم » هو فى الحقيقة مزيج موروث ومكتسب من عدة ينابيع متنافرة ، وعلى المثقف أن يحقق لها رغم ذلك الانسجام والتجانس بحيث يتطابق هذا التصور مع الوظيفة الموضوعية للطبقة فى وضع تاريخى محدد . أو أنه ـ أى المثقف ـ يقوم بتطهير هذا « التصور » من كل ما هو أجنبى عنه . « ليس المثقف إذن انعكاس الطبقة الاجتماعية ، إنما هو يلعب دورا ايجابيا فى تحقيق التجانس لتصورها للعالم « كما يقول جرامشى »[٨] .

ولا تستطيع أية طبقة فى واقع الأمر أن تخلق هذا « المثقف العضوى » ، فالطبقات الهامشية أو الفرعية أو التابعة لا تطمح لقيادة المجتمع ، ومن ثم فهى لا تنتج سوى مثقفين على المستوى الاقتصادى ـ الحرفى « وسيكون وعيها للعالم ملفقا من عناصر شديدة التباين »[٩] .

وقد يبدو ، على حد تعبير جان مارك بيوتى فى كتابه « فكر جرامشى السياسى » أن العلاقة بين المثقف وطبقته تدور فى نطاق جبرية جرامشية جديدة ، وتبدو من ثم أن مكانة الطبقة ووظيفتها فى نمط الانتاج تحددان أوصاف المثقف . ولكن الحقيقة أن المكانة والوظيفة الطبقية هما مجرد اطار يتفاعل معه المثقفون ، وأحيانا يغيرونه . هناك جدل دائم بين ضرورة الاطار وحرية المثقف .

والمثقفون عند جرامشى يرتبطون أصلا بالطبقات الاجتماعية كافة ، ولكنهم يحققون وجودهم ـ أى يجسدون دورهم ـ فى ارتباطهم العضوى بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسى ، وهو « الحزب » ـ ويطلق

---

(٧) الاقتباسات مأخوذة عن جان مارك بيوتى فى « فكر جرامشى السياسى » ـ الترجمة العربية دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٥ . (ص ١٨ ، ١٩) .

(٨) المصدر السابق (ص ٢١) .

(٩) المصدر السابق (ص ٢٤) .

جرامشى على الحزب مصطلح « المثقف الجماعى » ـ ولكن هذا الارتباط العضوى بالطبقة الاجتماعية لا ينفى « الاستقلالية النسبية » للمثقف حيال هذه الطبقة . ومن شأن الارتباط ـ ليكون عضويا حقا ـ أن يظل المثقف دائما بمثابة « الوعى الذاتى النقدى » للطبقة التى ارتبط بها . هذه الوظيفة النقدية هى بوصلته فى الاتجاه الصحيح لانجاز مهمته . فالمثقف العضوى ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية . الاتصال والتمايز .

يبقى لجرامشى حديثه المهم عن المثقف التقليدى . ولم يكن هذا النوع نموذجا مرجعيا للمثقف العربى ، بل كان ومازال نموذجا مضادا للثقافة ، ولكننا غبنا عن وعيه وعن الوعى به .

بدأت مفاهيم ومصطلحات جرامشى تحتل حيزا نسبيا فى تفكير المثقفين العرب بدءا من السبعينات على وجه التقريب . بدأت حينذاك مرحلة قصيرة ، ولكنها مشحونة بالوعود ، لاعادة النظر فى « المسلمات » ومن بينها الجنوح الى الفردية المتطرفة والفوضوية التى كادت تصل الى تخوم العدمية . سقطت مراجع عديدة من بينها سارتر ، وبدأ جرامشى كأنه البديل : العودة الى المجتمع ، العودة الى الحزب ، وبالفعل بدأت حركة راديكالية جديدة ، ولكن فى الاتجاه المضاد كليا لمضمون جرامشى فى « المثقف العضوى » و« المثقف الجماعى » . لم نكن وعينا درسه العميق والشديد الثراء عن « المثقف التقليدى » .

كان جرامشى يخاطب اليسار أساسا ، ولكنه فى اللاوعى اليسارى العربى كان مشبوها ، لإيطاليته بالذات . منذ تولياتى الى بولنجوير ، والحزب الشيوعى الايطالى لا يتمتع بسمعة ايديولوجية حسنة عند الستالينيين العرب . ولذلك ضاعت أثمن حلقات الوعى بمكانة المثقف من السلطة ، فى غمار اللهاث وراء التحديدات الدوجمائية المبسطة .

ومن المفارقات أن الأرض كانت خصبة لاستقبال مفاهيم جرامشى الأساسية ، لولا ذلك « الرأى العام المبهم » الذى احتجبت بصيرته عن التقاط مغزاه الأعمق . كان جرامشى يتكلم كثيرا عن الخصوصية الايطالية دون أن يسميها ودون أن يرفعها شعارا قوميا ، بل دأب على ضرب الأمثلة من العالم كله ، ومن ايطاليا وجنوبها على وجه الخصوص . وهو حين يضرب المثل كان يستضيف جديدا من الوعى ، ولم يكن مطالبا بدعوتنا الى استكشاف التعريف الخاص بطبقاتنا ومثقفيها . كان علينا أن نضيف مثلا « البعد القومى » لاشكالية تساهم فى صياغة معنى المثقف العربى ودوره .

ان جرامشى لم يقدم لنا مثقفا فى « المطلق » ، لأنه ظل حريصا دوما على « الوضع التاريخى » . وقد انعكست « المرجعية الجرامشية » لدى مثقفينا فى أفكارهم أكثر مما انعكست فى ممارستهم . وهذه هى ذروة الوعى السلبى بهذا الينبوع .

لم يؤثر جرامشى ربما أكثر من خمس سنوات ، هى النصف الأول من السبعينات ، على تكوين مجموعة ضيقة ممن يسميهم بالمثقفين العضويين . ولكن الحقيقة الاجتماعية ـ الثقافية التى تحتاج الى تأمل عميق ، هى أن مفهومه حول المثقف التقليدى قد عثر على استجابة غير محدودة خارج وعى المثقفين العرب ، أى فى قلب الحركة الاجتماعية ، حيث كانت المفاجأة ـ المأزق ، بانتظار المثقف العربى على باب بيته وقرب المدخل من مكتبه وعلى بعد خطوات من المنتدى الذى يقضى فيه لحظات « الترف العقلى » .

يقول جرامشى حرفيا « إن تكوين المثقفين التقليديين هو المشكلة التاريخية الأكثر اثارة للاهتمام »(١٠) . وهى كلمات جديرة باهتمامنا نحن الذين نعايش عن كثب الظاهرة « السلفية » فى الفكر والحياة العربية المعاصرة ، وكأنها ظاهرة سياسية أو نفسية أو اجتماعية معزولة عن سياق الثقافة والسلطة ، بينما هى من التجليات الأهم لإشكالية المثقف العربى والسلطة .

يقول جرامشى أيضا أن كل طبقة اجتماعية أساسية ، « عامت فى احدى اللحظات على سطح التاريخ » ولكنها جاءت من بنية اقتصادية سابقة ، عرفت باستمرار « زمرا من المثقفين كانوا موجودين قبلها وكانوا

---

(١٠) المصدر السابق (ص ٣٩) .

يظهرون ، فضلا عن ذلك ، بمظهر ممثلى استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع حتى بنتيجة أعقد التغيرات وأكثرها جذرية فى الأشكال الاجتماعية والسياسية » . وكأنه يتكلم عن « المثقف السلفى المعاصر » فى الثقافة العربية[11] .

ما أكثر الدراسات عن الحركة السلفية ، كمجموعة من الأحداث أو الشخصيات أو النصوص ، دون محاولة سبر غور الظاهرة فى عمقها العميق ، أى فى كشف العلاقة بين بنيتها الاقتصادية و « مثقفيها التقليديين » .

هل يسترد جرامشى حضوره العربى بطريقة أخرى ؟ أم أن الاشكالية لا تتعلق بسارتر ولا بجرامشى ، بقدر ما ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومنا للاطار المرجعى ذاته . أى أننا درسنا بمختلف أنواع البصائر والضمائر « تراثنا بين الأصالة والمعاصرة » ، ونسينا أن التعريف والمصطلح هما تاريخ : من يكون المثقف فى تاريخنا القومى ، والسلطة ماذا تكون ؟ ما هى التحديات الكامنة الموصولة فى التاريخ ، كيف ظهر « المثقفون العرب » ، من أية بنى ومن أية ثقافات ومن أية طبقات ، وماذا كانت مواقفهم من السلطة ، كل سلطة ؟

(٢)

يولد المصطلح من رحم التاريخ . بلادنا عرفت ، وبعضها ما يزال يعرف بعض « الحالات » ولا نقول الخصائص أو الصفات : حالة الأمية التى تبلغ نسبة عالية فى الكثير من أقطارنا ، حالة التدين التى تتمثل فى الغالبية العظمى من جماهيرنا ، حالة التجزئة التى آلت اليها رقعة الأرض العربية من المحيط الى الخليج ، حالة التعددية الطائفية والمذهبية والعرقية ، حالة التبعية الاقتصادية ومضاعفاتها السياسية والاجتماعية والثقافية . حالة التاريخ الحضارى المتنوع والمتراكم من عصور البابليين والفينيقيين والفراعنة والبربر الى العصر المسيحى وعصور الاسلام المتعاقبة والغزوات الأجنبية المتتالية .

هذه الحالات ـ وغيرها كثير ـ تتفاعل مع بعضها البعض ، وتثمر فى النهاية تركيبة عربية مميزة الخصائص « التاريخية » .

المثقف العربى المعاصر ، أيا كان انتماؤه الطبقى ، لا يفلت من هذه الخصائص وتأثيراتها وانعكاساتها وتفاعلاتها ، وهى نفسها فى عمق الأعماق خصائص اجتماعية ، تختلف بتعريف المثقف العربى قليلا وكثيرا عن هذا أو ذاك من المصطلحات الغربية . وقد نستخدم بعضها فى معان مغايرة للمعانى الأصلية التى نحتت من أجلها . وعندما يشيع أحد هذه المصطلحات فى حياتنا الثقافية ، فان ذلك يعنى أن هناك ركائز موضوعية حملت وتحملت عناء ولادة هذا المصطلح .

ـ والامر ذاته ينطبق على مقولات السلطة واطروحاتها والموقف منها وموقفها من الثقافة والمثقف عضويا كان او تقليديا .

المثقف فى الريف العربى حتى وقت قريب هو « الذى يفك الخط » أو « المتعلم » . وفى الحاضرة العربية كان الى وقت قريب هو « الذى يقرأ كثيرا » ، ثم أصبح التحديد « القاطع » فى بعض الأوقات أن المثقف هو الكاتب والأديب والمفكر ، وبالكاد أستاذ الجامعة .

هذه تعريفات درجت وما يزال بعضها دارجا فى الجو العام للتفكير العربى ، وكلها تعكس بدرجات متفاوتة نسبة « الأمية » العالية بحيث أن كل من يشذ عنها هو « مثقف » بمعنى ما وبدرجة أو أخرى .

ولقد كان الفقهاء فى عصور ازدهار الحضارة العربية الاسلامية ، كما كان المشايخ فى مراحل من « النهضة » العربية الحديثة ، هم المثقفين . وما أكبر الفرق بين رجال الكهنوت المسيحى وعلماء اللاهوت

---

(١١) المصدر السابق (ص ٣٩ ، ٤٠) .

فى العصور الوسطى من جهة ، وبين علماء الدين الاسلامى من جهة أخرى . كان الاكليروس الغربى « يملك » الأرض ومن عليها كالملوك والنبلاء تماما . وكانت الكنيسة مؤسسة اقطاعية تشارك فى الحكم . وكان الكهنة والرهبان والمطارنة هم « المثقفون » الذين يقومون بالتربية والتعليم والاعلام .

المثقف العربى المعاصر ، أيا كان دينه ، يحمل فى تكوينه تراث الحضارة الاسلامية ، وما كان يعنيه « المثقف » فى ذلك التراث ، حيث لم يكن هناك كهنوت إقطاعى بكل ما يتضمنه من دلالات ثقافية ـ سلطوية . المثقف العربى ، أيا كانت طائفته أو مذهبه ، يصبح عضويا حين ينتمى الى جذوره تلك ، لا الى انحطاط السلطنة العثمانية . ولأن بلاده مجزأة سواء بسبب التراث القديم أو الوسيط أو الحديث ، فانه لن يكون مثقفا عضويا اذا ارتبط بالطبقة الاجتماعية المحلية وحدها ، وانما هو لابد أن يرتبط « بالأمة » ارتباطا عضويا لا ينفصم لدى المثقف القومى عن الارتباط الطبقى . وهو لا يستطيع ، مهما كانت النوايا الايديولوجية الحسنة ، أن يكون مثقفا قوميا ـ طبقيا ، إلا إذا مارس النضال ضد التبعية فى مختلف أشكالها .

وهو هنا سوف يصطدم (ولا يصطدم) بالسلطة التى نشأت وتطورت (ولم تتطور) فى ظل الأوضاع السابق ذكرها ، فالأمية والتجزئة والتبعية والتاريخ الحضارى والتراث الدينى ، ذلك كله ساهم فى صياغة السلطة العربية الراهنة التى تشكلت فى رحم التاريخ ذاته « تاريخ المثقف » . وهذه أول نقطة « لقاء » بين الطرفين . وهو لقاء يميزها عن لقاء المثقف الغربى بالسلطة الامبراطورية والكنيسة ـ الاقطاعية ، ثم السلطة القومية ـ البرجوازية ، فالسلطة الغازية للعالم .

ولكن اللقاء بين المثقف العربى والسلطة العربية يعنى أساسا أن القوام الاجتماعى (أو المجتمع) العربى يختلف فى تطوره شكلا ومضمونا عن المجتمعات الأخرى التى قد يتشابه مع بعضها فى « التخلف » . لذلك نستخدم مصطلح « الطبقة » استخداما مجازيا حينا وغامضا فى أغلب الأحيان . وهذا أحد أسباب تعثر « علومنا » الاجتماعية . البادية والصحراء والرعى والقبيلة والزراعة والعشيرة والتجارة والأنهر والنفط ، صاغت « مجتمعات » من التبسيط الاقتصار (على الأقل) بوصفها طبقية فقط . بعضنا يتكلم عن الاقطاع فى بلد لم يعرف الزراعة أصلا ، وعن البرجوازية فى بلد يخلو من مصنع . وأحيانا يقال « الاقطاع النفطى » أو « الاقطاع المالى » ، وكلها تعريفات أهميتها الوحيدة أنها تدل على العجز .

ولذلك ، فان الحلقة الرئيسية فى مساجلات المثقفين العرب حول السلطة تبقى شبه مفقودة ، لأن الوعى قد تركز حول اشكالية الديموقراطية دون الوصول قبل ذلك الى الحد الأدنى المنسجم من تعريف السلطة والمجتمع فى بلادنا ، ما هو قوام كل منهما ، ما هى آلياته . لماذا أخفقت كل أشكال الحكم من « ليبرالية » و« دكتاتورية » و« حزبية » و« لا حزبية » ، ومن « دينية » و« علمانية » ، ولماذا توحدت رغم هذا الفشل فى السمات الجوهرية الخاصة بعلاقة الحاكم بالمحكوم ، ومن ثم فى علاقة السلطة بالمثقف ؟

وهل صحيح ان لدينا ، كما فى الغرب ، مثقفا ليبراليا وآخر ماركسيا وثالث اشتراكيا ديموقراطيا ورابع نازيا أو فاشيا ؟ أم أن هذه المصطلحات لا علاقة لها بالحقيقة الاجتماعية ـ الثقافية للمثقف ، كما هو شأن اللاتطابق بين المصطلح الاجتماعى فى الغرب (والشمال والجنوب باعتبار ان الغرب ليس هو العالم . ولكنه الاطار المرجعى لمثقفينا حتى « السفليين » منهم الذين يرددون المقولات الغربية عن الاسلام) .

وقبل أن نتحول الى مساجلات المثقفين العرب حول الموقف من السلطة ، يجب أن نقرأ بدقة لأحد « كبارهم » ممن عرفوا بكتاباتهم « القومية » الزاخرة بالحماسة ، هذه (النصائح) التى قدمها صاحبها فى مستهل ندوة « النظم العربية والديموقراطية » المنعقدة فى طرابلس ـ ليبيا بين ٢٠ و١٩٨٥/٧/٢٢ وقد نشرت فى مجلة « الوحدة » (العدد ١٢ سبتمبر ١٩٨٥) . يقول المحاضر :

١ ـ « مقياس نجاح التجربة الثورية ليس تحقيق المثل بل الاندفاع نحوه وخلق نظام جديد يجد شرعيته ليس فى تجسيد المثل بل فى الغاء النظام القديم وتجاوزه . ان كانت التجربة الثورية قادرة على هذا

وجب اعتبارها ناجحة وفعالة رغم كل ما قد يترتب عليها من عنف جماعى ومن قمع للحقوق والحريات »[١٢] .

٢ ـ « السلطة الثورية . . . تعنى سلطة أوتوقراطية تمارس العنف الثورى » و « كل ثورة تحتاج الى سلطة مركزة ، الى دكتاتورية ثورية » و « مادام ان النضال العربى الوحدوى يرمى الى اقامة دولة الوحدة . . . فان هذا النضال يحتاج الى دكتاتورية وحدوية ثورية تدفع نحو هذه الغاية » [١٣]

٣ ـ « النقد الديموقراطى الشائع بيننا ينشغل عادة بالناحية الشكلية فى الديموقراطية كحرية الفكر والتنظيم والتعبير عن الرأى المستقل . . . عندئذ يجب ان يمارس العنف الثورى دون رحمة أو شفقة ، دون تردد أو مهادنة ضد الاتجاهات التى تقول بهذا النقد » [١٤]

صاحب هذه (النصائح) ليس ضابطا فى حركة انقلاب عسكرى ، وانما هو « المفكر الوحدوى الكبير » الدكتور نديم البيطار . وقد لا يأخذ كل الحكام بكل نصائحه ، ولكن حين يصل تبرير القمع الى هذه الدرجة ، الى أى مدى يمكن لصاحبه أن يكون « مثقفا » ؟ والمسألة هنا تتجاوز شخص نديم البيطار ، لأن السلطة التى تحتاج وقد لا تحتاج الى تبريره للقمع ، لها آلياتها الخاصة التى تجعل من قمة الهرم الاجتماعى « دكتاتورا ثوريا » .

اذا كان نديم البيطار قد دعا السلطان (الثورى) الى استخدام أقصى درجات العنف مع المثقف المهتم (بالشكليات) الديموقراطية ، وبالتالى فهو يدعو ضمنا الى توسيع الهوة بين الطرفين ، فان المفاجأة الحقيقية فى ندوة الاجتماع السنوى الأول لمنتدى الفكر العربى المنعقد فى عمّان (الأردن ـ ابريل ١٩٨٤) كانت محاضرة عالم الاجتماع سعد الدين ابراهيم ، وقد نشرتها بعدئذ مجلة « المستقبل العربى » (السنة ٧ العدد ٦٤ ـ يوليو ١٩٨٤) .

وقد بدأت المفاجأة من العنوان « تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعى القرارات فى الوطن العربى » وأوجزته ادارة التحرير على الغلاف فى هذا العنوان الدّال « المثقف والأمير » . والمعروف ان ولى عهد الأردن الأمير حسن هو صاحب المبادرة الى تأسيس المنتدى المذكور .

فى البداية اختار المحاضر « تعريفا توفيقيا » على حد تعبيره لكلمة « المفكر » يتضمن العناصر التالية : المعرفة العامة والمتخصصة ، الاهتمام بأمور الثقافة ، الاهتمام بالمسائل العامة لمجتمعه خارج نطاق، تخصصه ، التعبير عن هذه الاهتمامات العامة بقصد التأثير على المجتمع والسلطة[١٥] . أما « صانع القرار » فهو على الصعيد العربى « الآمر بالقرار » ذلك أن المصطلح الغربى الأصل له دلالة مغايرة ، وهو أقرب لأن يكون « صناع القرارات » أما السلطة العربية فلديها « آمر بالقرار » .

يرى سعد الدين ابراهيم أن الفجوة بين المفكر والأمير هى أولا فجوة بين صناعتين ، بين فن الممكن وفن ما ينبغى أن يكون[١٦] . وهذا التبسيط المتطرف أو النقاوة بلغة ماكس فيبر يُقصد بها التركيز على أغلب صفات كل منهما . الأمير يتعامل مع النسبيات والملموسات ، والمفكر يتعامل مع المثال والمجرد والمطلق . هل يمكن « تجسير الفجوة » بينهما ؟ هذا هو السؤال المركزى للمحاضر . ولكنه فى الطرح الاجرائى يتفرع إلى ثلاثة أسئلة : هل هذا التجسير أمر مرغوب فيه ، ثم هل هو ممكن ، وأخير كيف ؟

على السؤال الأول يجيب بنعم كبيرة وواضحة ، فهناك أرضية ثالثة تصلح لأن تكون « الجسر » بينهما ، وهى المجتمع ، أى ان الوضع يتحول ليصبح مثلثا متشابك الأضلاع (لنلاحظ الدقة فى استخدام كلمة

---

(١٢) راجع « الوحدة » ـ العدد ١٢ (ص١٢) .
(١٣) المصدر السابق (ص١٧) .
(١٤) المصدر السابق (ص١٨ ، ١٩) .
(١٥) راجع « المستقبل العربى » ـ العدد ٦٤ (ص٦) .
(١٦) المصدر السابق (ص٨ ، ١٠ ، ١١) .

مُشابك لا متساوى) : الأمير - المجتمع - المفكر ، حسب الترتيب الذى أورده المحاضر[17] . وعن السؤال التالى أجاب أيضا بنعم . وشاهده على امكانية نجاح « التجسير » ثلاثة : اليابان « التى قامت نهضتها الحديثة على تعاون كامل بين النخبة المثقفة والنخبة الحاكمة»[18] . والشاهد الثانى هو بريطانيا عندما « استطاعت الجمعية الفابية فى خلال جيل واحد ان تحدث من التغيير والتحويل فى المجتمع الانجليزى ما يحتاج عادة الى ثورة دموية هائلة ، (نفس الصفحة) . والشاهد الثالث هو الولايات المتحدة حيث انطوى الرعيل الأول من بناة الاستقلال « على تعاون وتحالف بين رجال الفكر ورجال السياسة » (الصفحة ذاتها) ، ويلاحظ سعد الدين ابراهيم ان الشهود أو الشواهد الثلاثة كلها من بلدان رأسمالية ، تحالف مفكروها وحكامها فى لحظة نمو وانطلاق ، أو فى لحظة وقاية من أزمة مقبلة أو انقاذ من أزمة أقبلت .

أما بالنسبة للبلاد الاشتراكية ، فهو يرى ان التعاون بين الطرفين كان وثيقا قبل الثورة ، ومتوترا بعدها . وفى العالم الثالث لا يختلف الأمر كثيرا . وقد انتهى التوتر الى قطيعة ثم الى صراع « بين النخبتين » .

فى الوطن العربى يقوم تحليله التاريخى - الاجتماعى للمثقف على أساس مسلمة تقول ان ثمة « اختراقا غربيا » بدأ فى القرن الماضى وما يزال ، هو الذى أثمر سلسلة الازدواجيات التى لا تنتهى : اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، ومن هنا كان « الانفصام » داخل المثقف الواحد ، وبين المثقفين (أو المفكرين) وبعضهم البعض : هذا ليبرالى وذاك أصولى والثالث اشتراكى والرابع قومى ، وهكذا[19] . وإذا كان هؤلاء جميعا قد اتحدوا مع السياسيين من نظرائهم فى حركة النضال من أجل الاستقلال ، فقد انفكت عرى التفاهم غداة الاستقلال . وتشرذم المفكرون قبائل وعشائر وبطونا . وما كان « للبداوة الفكرية » حسب تعبيره ، إلا لتفرز « بداوة سياسية » . لقد انشغل المفكرون العرب بـ « الآخر » : معه وضده ، ونسوا مجتمعهم و« كان هذا الانفصام بدوره تجسيما ، ونتيجة لتشوهات المجتمع . لذلك ندر ظهور المفكر العضوى الذى تحدث عنه جرامشى ، لان التكوينات الاجتماعية كانت هلامية التركيب والوظائف والمصالح ، وكانت متداخلة مع بعضها البعض فى فوضى شرقية ، فان المفكرين الذين حاولوا التعبير عن أى منها كانوا بنفس القدر من الهلامية والتلفيقية فى فكرهم وتوجهاتهم . وفى معظم الأحيان انتهى الأمر بالعديدين منهم الى التخاطب مع بعضهم البعض داخل اطار يحكمه نوع من البداوة الفكرية ، فعن وعى أو غير وعى ، نظر كل مفكر الى غيره من المفكرين كما لو كانوا مقسمين الى قبائل ، وكل قبيلة مقسمة الى عشائر ، وكل عشيرة الى بطون وكل بطن الى أفخاذ . وكان المفكر يشعر بالدفء والألفة حينما يتخاطب مع مفكرين من فخذه ، وتتدرج الألفة متناقضة الى مستوى القبيلة ، ثم تتحول الى تجاهل أو توتر أو عداء عند حدود القبيلة فى مواجة قبائل أخرى»[20] .

فى الجهة المقابلة هناك الحكم العربى بشرعياته الثلاث : التقليدية والليبرالية الحديثة والثورية الحديثة ، ومنذ هزيمة ١٩٦٧ تبلورت أزمة الحاكم فى « أزمته مع المجتمع الذى عجز عن حل مشكلاته الداخلية والخارجية ، وفى نفس الوقت لم يسمح لمكونات هذا المجتمع ان تشارك مشاركة فعلية فى التصدى لهذه المشكلات . فقد عجز عن ضبط اطار الحركة بين مجتمع يتغير بسرعة ، وهيكل سياسى يتلكأ أو يتخبط فى حركته ، وأزمته مع المفكر الذى كان يمكن ان يعبر عن هذا المجتمع ، حتى وهو ينقده . وأن يعبر عن الأمير حتى وهو ينقده . وأن يشاركهما فى ضبط ايقاع الحركة بين المجتمع والدولة»[21] .

(١٧ ، ١٨) المصدر السابق (ص ٨ ، ١٠ ، ١١)
(١٩) المصدر السابق (ص ١٩) .
(٢٠) المصدر السابق (ص ٢٠) .
(٢١) المصدر السابق (ص ٢١) .

يحدد سعد الدين ابراهيم أنماط العلاقة بين المفكر والأمير خلال العقدين الأخيرين فيقول ان هذا الأخير كان يستخدم نمطين : الأول هو « العميل » أو « الداعية » أو « الدعائى » الذى يبرر الشرعية لدرجة التلفيق . والنمط الثانى هو « الخبير » الذى يدّعى الحيادية ، وهو صاحب المعرفة التقنية المتخصصة . ومن نتيجة ذلك ان سقطت السياسات التى بررها العميل . ولم تنجح التكنولوجيا التى تمسك بها الخبير . وهو يسوق الأمثلة والشواهد على « سوء الحال » الذى يتمثل فى هجرة العديد من المفكرين الى السجون أو المنفى أو « الصحافة المهاجرة » (المصطلح لسعد الدين ابراهيم) أو الصمت ، أما المفكر - الخبير فقد منى بالاحباط لتفضيل الخبير الأجنبى عليه ، ولم يبق فى الساحة سوى « العملاء » من المبررين لشرعية تآكلت .

هل بعد ذلك كله يمكن اقامة جسر بين المثقف والأمير ؟ يجيب سعد الدين ابراهيم : بل هناك « جسر ذهبى » وآخر فضى وثالث خشبى ، يتطلب الأمر أولا اصلاح الخلل بين الأمير والمجتمع باحكام التوازى بين هيكل المجتمع والهيكل السياسى للدولة ، بتمكين كل القوى الاجتماعية من تنظيم نفسها كما تريد ، والتعبير باستقلال والمشاركة فى السلطة . أما اصلاح الخلل بين الأمير والمفكر ، فانه يتطلب وقف كل أنواع القهر : وتدعيم فرص خلق المؤسسات والروابط الفكرية ، وتشجيع المفكرين على « تقديم خلاصة فكرهم واجتهاداتهم للأمير » من خلال منابر مستقلة عنه كالصحف والكتب والمجالس ، وعلى الأمير أن يأخذ ما يقدمه المفكرون مأخذ الجد[٢٢] .

ويتطلب اصلاح الخلل بين المفكر والمجتمع أن « ينزل الى أرض الواقع المجتمعى العربى لوصفه وتحليله وفهمه » . وان « يتصالح مع المفكرين الآخرين من خلال الحوار والتفاعل » . وأن يعمل على « احترام مقدسات الجماهير حتى ولو كان متحفظا عليها ناقدا لها » . ثم هناك « تشييد مشروع حضارى قومى كتتويج لعلم المفكر » .

وقد رصد الباحث ستة هموم كبرى انشغل بها المفكرون منذ رفاعة رافع الطهطاوى ، وهى : الأصالة والديموقراطية والتنمية والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية والاستقلال . وليس على المفكر ، أيا كان تخصصه ، إلا أن يولى بقية الهموم حقها من التأمل والمعايشة ، وربط ذلك بالحياة الواقعية .

وبالنسبة للخلل بين المفكر والأمير ، ينصح سعد الدين ابراهيم المفكر بأن يدرك ان السلطة ضرورة وان الأمير بشر ، وان الحوار بينهما يتطلب قدرا من الاحترام والتهذيب والحلول العملية بالنسبة للأمير[٢٣] .

وكعمل اجرائى فان الجسر الفضى والجسر الخشبى كليهما تنازل فى نقطة أو أكثر على جانبى الفجوة ، حتى يصبح الحد الأدنى هو امتناع الأمير عن قهر المفكر وفى المقابل على المفكر « أن يساعد الأمير بفكره وخبرته كلما طلب منه الأمير ذلك » . أما النقد غير البناء « فليرسله الى الأمير من خلال قنوات خاصة حتى لا يثير الجماهير على الأمير . . . المهم ألا يقطع شعرة معاوية»[٢٤] .

بعد شهرين فقط من نشر محاضرة سعد الدين ابراهيم ، نشرت « المستقبل العربى » ردا مطولا عليه تحت عنوان « مثقف الأمير أم مثقف الجماهير؟ » (العدد ٦٨ - أغسطس ١٩٨٤) للدكتور نادر الفرجانى الذى بادر الى رفض الدعوة بسبب « لا تاريخيتها » ، فالأمير « واحد » لا يتغير مع الزمان ، وكذلك « المفكر » . والتعميم هنا لا يفضى بنا الى جملة الحقائق الخاصة بالوضع العربى . لا تاريخيّة الدعوة تؤدى الى لا تاريخيّة الجسور الذهبية والفضية والخشبية ، فضلا عن أن الصدام والحوار والاتفاق بين المثقف والأمير يرتبط بموقع كل منهما من الحركة الاجتماعية ، فقد يقفان معا الى جانب اتجاه التاريخ وقد يتضادان أو

---

(٢٢) المصدر السابق (ص ٢٧) .
(٢٣) المصدر السابق (ص ٢٨) .
(٢٤) المصدر السابق (ص ٢٩) .

يتوازيان أو يتقاطعان ، حسب المصالح التى يعبر عنها كلاهما . وفى النهاية ، يقول نادر الفرجانى « ليس لمثقف الجماهير من مكان على كل هذه الجسور المعروضة ، وبالتالى فليس فى (تجسير الفجوة) أى امكانية لتجاوز الواقع الراهن فى الوطن العربى»[٢٥] . ان الوطن العربى ، يضيف الكاتب ، يجتاز لحظة تاريخية « لا تقبل التوفيق » (نفس الصفحة) . وهو يستبدل مثلث سعد الدين ابراهيم « الأمير - المجتمع - المفكر » بمعادلتين ، الأولى هى : الغرب والأمير ومثقف الأمير ، والأخرى هى الشعب ومفكر الجماهير ، واذن فالدعوة الى « تجسير الفجوة » بين المثقف والأمير تعنى عمليا ، تحويل المثقف لأن يكون « جسرا للأمير يطأه لتحقيق أغراضه » (الصفحة ذاتها) . . . أى دوام التخلف والتبعية والتجزئة ، فالجسر هو تدعيم « القائم فعلا » وتبريره وتسويغه واضفاء الشرعية عليه « أما منظور تجاوز الواقع العربى المر فيتطلب أن يكون المثقفون حرابا تهتك أستار العفن الكثيفة التى تغلف الوجود العربى فى الحقبة الراهنة ، توقا الى بديل انسانى أرقى للشعب العربى . وهذا دور طليعة المثقفين : مثقفى الجماهير»[٢٦] .

ولا ريب فى ان رد نادر الفرجانى يحتوى العناصر الأساسية لأى تصور تاريخى لقضية المثقف والسلطة من جهة ، ولأى وجهة نظر منحازة الى « الجماهير » من جهة أخرى . ولكن وجهة النظر هذه ، وذاك التصور ، يقعان بدورهما فى اطار التعميم الذى بلغ منتهاه عند سعد الدين ابراهيم دعما لفكرته عن « تجسير الفجوة » . غير أن التعميم النسبى فى رد فرجانى لا يفيد فكرته فى شىء . ويبدو أن « المشترك » بين الباحثين هو التعريف العام للمثقف والتعريف العام للسلطة ، وهما تعريفان مضمران أحيانا ومعلنان أحيانا أخرى .

ولكن حركة المثقف فى المجتمع من ناحية وحركة السلطة من ناحية ثانية لا تستبين فى خريطة واضحة عند أىٍ من الأستاذين ، وبخاصة عند صاحب الدعوة الى التاريخ والجماهير . . . فالتشكل البنيوى للسلطة سواء كانت العائلة أو القبيلة أو المدرسة أو المؤسسة أو « الدولة » له دوره فى تكوين المثقف نفسه ، ويحدد له سلفا بعض عناصر الولاء وبعض عناصر التمرد . ولكن التراتبية - جوهر كل سلطة - لا تجعل هناك مثقفا بل مثقفين مختلفى الانتماءات الى الشرائح والفئات والقوى و(الطبقات) الاجتماعية المختلفة . وفى فلك هذه القوى يدور « المثقف » قريبا من السلطة أو بعيدا عنها حسب موقع الفئة الاجتماعية التى ارتبط بها ، وحسب موقع السلطة من هذه الفئة وبقية الشرائح و(الطبقات) الاجتماعية . والقمع اذن أو المهادنة أو المكافأة ليست واحدة من جانب السلطة ، كما ان معارضتها أو الصدام معها أو الحوار أو التبرير ليس وحيدا من جانب المثقف . ان اضطهاد طبقة أو فئة يواكب قهر مثقفيها وقمع ثقافتها ، والعكس أيضا صحيح .

هشام شرابى فى كتابه « مقدمات لدراسة المجتمع العربى » يستكمل ما بدأه فى مساهمته الشهيرة « المثقفون العرب والغرب » فيؤكد ان ما يميز المثقف هو الوعى الاجتماعى والدور الذى يمكن ان يلعبه بواسطة هذا الوعى . ثم يقسم المثقفين الى أربع فئات : الملتزمون الذين يتطابق لديهم الفكر والممارسة ، ثم أهل القلم ممن ينشرون الوعى فى الرأى العام ، فالعاملون فى حقل التعليم ، وأخيرا المهنيون ، « ولعل الفئتين الأكثر تأثيرا فى حياة المجتمع هما الفئتان الأكثر تناقضا : الفئة الأولى المتميزة بالتزامها الايديولوجى وممارستها السياسية ، والفئة الرابعة المتميزة ببعدها عن الايديولوجيا والتزامها المهنى » .

وينعى د. شرابى الحال الذى أصبح عليه المثقف العربى فى الوقت الراهن قياسا الى ما كان عليه الوضع فى مطلع القرن حين « كان المثقفون أقرب الى مراكز الفكر والسلطة السياسية » . أما الآن ، فالمثقف لا يفوز بالمكانة « اللائقة به » فى المجتمعات المتخلفة ، ويجد نفسه أمام أحد خيارين : التكيف مع الوضع

---

(٢٥) راجع « المستقبل العربى - العدد ٦٨ (ص ١٢٦) .

(٢٦) المصدر السابق (ص ١٣٧) .

القائم فيصبح رقيبا على نفسه ، أو انه يرفض الوضع ويعمل ضده ولو بالهجرة . ويشير الباحث الى ان المثقف العربي ينتمى الى الطبقة الوسطى أو الوسطى الصغيرة و« فى تركيب شخصيته قيم هاتين الطبقتين ودوافعهما » ، ولذلك كان المؤثر الأقوى فى حياته هو الجانب المادى ، وليس المبادىء . وقلما يستطيع الارتفاع على انتمائه الاجتماعى . الكبت الفكرى والكبت المادى معا يدفعان المثقف الى الهجرة ، ولكن الكبت المادى هو الحافز الأول . ومن صفات المثقف الأساسية عند شرابى « التذبذب الفكرى » مما يدفع به أحيانا الى السبل الانتهازية والمساومة . « وفى مجتمعنا العربى لا أمان للمثقف ولا مستقبل له إلا اذا ساير وساوم ، ففى المجتمع العربى لا رأى عام يلجأ اليه اذا قرر ان يتمسك بموقفه . وهو اذا رفض المساومة ليس أمامه إلا الصمت (أن يقبل بالنفى الفكرى) أو الثورة (أن يلجأ الى العنف) . وهو يخشى « الأغنياء وذوى السلطان » رغم احتقاره المعلن للمال وأصحاب المراكز « ويحاول ان يكسب رضاهم » واذا كان على درجة عالية من الوعى ، فانه يشعر بتناقض لا حلّ له « إلا بالتراجع عن المواقع المبدئية والأخذ بالتبريرات اللفظية ، وهو بذلك يشارك فى عملية الخصى الفكرى الذى يريد النظام القائم فرضه عليه » .

ولكن هشام شرابى يتفاءل بالمستقبل ، حيث ستتسع قاعدة المثقفين ويزيد عدد الملتزمين منهم . أما الكتاب والأدباء والمعلمون والمهنيون والاخصائيون فانهم « يمارسون عملهم من ضمن النظام الاجتماعى القائم لا ضده ، وحين يعملون على تغييره يعملون على تطويره من الداخل لا على اسقاطه عن طريق الثورة والعنف » . ولذلك فليس أمام الجيل الجديد من المثقفين العرب سوى « رفض الرشوة » و« الوقوف الى جانب جماهير الشعب »[٢٧] .

على هذا النحو ، فان هشام شرابى يجمع منهج الاختبار العينى السوسيولوجى والتعميم . انه يرصد مجموعة من الظواهر الجزئية ولا يربط بينها فى سياق تحليلى يقود الى التعميم ، وانما هو يبقى على الجزئيات الظاهرة فى حالة عزلة وانفصال عن الجذور وعن بعضها البعض ، بحيث أصبح التعميم أقرب الى لغة الشعار منه الى الاستخلاص المنهجى .

وعلى غير هذا النحو كتب محمد الباقى الهرماسى بحثه « المثقف والفقيه » (مجلة «١٥ ـ ٢١» التونسية ، العدد ٨ سنة ١٩٨٤) فيقول ان المثقف هو صاحب المساهمات الابداعية و« فتح آفاق المجتمع بتأثير الفكر والكلمة »[٢٨] ولان الفكر لا يمارس بطريقة مجردة « فانه لا يمكن أن يصدر فكر خارج السلطة » (الصفحة ذاتها) . ومن هنا فالمثقف عند الهرماسى مرتبط بالسلطة ومستقل عنها . وهو يشير الى نمطين أحدهما « ينصهر » فى السلطة ، والآخر يبتعد عنها ، وكلاهما يؤدى الى تكريس الواقع . ومن ثم ، فان التحدى الأكبر للمثقف هو ان يقيم التوازن بين الارتباط والاستقلال .

وينظر الهرماسى فى التراث فيكتشف ان الفقيه كان أقوى من المثقف الحالى ، ولكن الفقهاء عملوا من أجل الحفاظ على وحدة الكلمة والابتعاد عن الفتن وطاعة أولى الأمر ، وظلوا يعتبرون ان السلطة الشرعية الوحيدة هى سلطة الخلافة . ولذلك انصهر الفقهاء فى السلطة ، وابتعدوا عنها فى الوقت نفسه « فحافظوا على الطابع الاسلامى للمجتمع واستمراريته » ، أى أن الفقهاء نجحوا فى اقامة التوازن بين السلطة والمجتمع « وحافظوا من حيث لا يشعرون على ثقافة سياسية سلبية . ومن هنا تركز عندنا اليوم موروث اسلامى سلبى تجاه الدولة » (الصفحة ذاتها) . ومن ثم نجحوا فى اشاعة الولاء للأمة على حساب العلاقة مع السياسة ، مع السلطة السياسية بتعبير أدق .

المثقف العربى المعاصر ، عند الهرماسى ، هو مزيج من سلبيات الماضى والدولة الاستعمارية . وبالتالى فهو يعانى من الانفصام ، ولا يجد الأنظمة التى يقول انها تحترم المثقف المستقل « حين يقوم بعمله بوعى

---

(٢٧) الاقتباسات كلها من مقدمة كتابه « مقدمات فى دراسة المجتمع العربى » الطبعة الثالثة ـ بيروت ١٩٨٠

٢٨) راجع « ١٥ ـ ٢١ » التونسية ـ العدد ٨ (ص ٤٥) .

مركزا على المصلحة العامة » . ويرى انه يمكن لمثقف اليوم ان يرث عن الفقهاء دفاعهم عن الاصالة ، وأن يتخلى عن عقليتهم التى ازدهرت بسبب ضعف مؤسسة الدولة حينذاك ، بالرغم من سلطوية النظام العربى . و« كان الخطاب الدينى قادرا على احتواء جميع الصراعات والاختلافات »[٢٩] . . فالفقهاء غلبوا الشكل على المحتوى ، وأهملوا المهمة التطويرية للمجتمع « فاختاروا التضامن على تكييف المجتمع العربى ـ الاسلامى ، وقدموا المحافظة على الهوية عوض المبادرة بتعصير المجتمع طبق المعطيات الجديدة والتغيرات الدولية ، (نفس الصفحة) . ولم يعن الفقهاء « بالحرية الفعلية » . ويستبعد الباحث أن يتم التكيف مع الغرب على حساب الهوية لأن المسلم « ليس فقط تعبيرا عن عقيدة انما هو انتماء وثقافة » ولذلك فان الفكر الدينى المستنير هو « ضرورة حيوية » لتحديث مجتمعاتنا وهنا « تبرز مسئولية أخرى للمثقف العربى المعاصر » ويضيع خيط المثقف والسلطة من محمد الباقى الهرماسى ، بالرغم من أن طموحه فى ما يبدو كان « التأصيل » لاشكالية المثقف والسلطة : الجانب الموروث والجوانب المكتسبة . ولكن أى مثقف وأية سلطة ؟ المثقف ـ الفقيه ، والسلطة العربية الاسلامية يندرجان فى باب التراث الحى جزئيا والنسبى والمحتمل . والتوفيق بين ما كان وما هو كائن لا يقودنا الى ما سيكون ، لأن ما هو كائن ليس واضحا تماما ، وليس ملموسا تماما .

□ □

وتبقى ملاحظة جديرة بالتأمل . وهى ان أربعة من المثقفين المتحاورين عن بعد وعن قرب ، قد تعلموا وعلّموا فى الولايات المتحدة الأمريكية ، أحدهم مصرى (سعد الدين ابراهيم) والآخر فلسطينى (هشام شرابى) والثالث لبنانى (نديم البيطار) والرابع تونسى (محمد الباقى الهرماسى) . وهم ينتمون الى ثلاثة أجيال بحكم السن ، ولكن حصيلتهم من الرؤى تختلف بدءا من تحريض السلطة الوحدوية (أين هى؟) على المثقف الديمقراطى (كما يذهب البيطار) وتحريض المثقف على تشييد الجسر أو الجسور مع السلطة (كما يذهب ابراهيم) أو مع الجماهير (كما يذهب فرجانى) أو اقامة التوازن بين حلم المثقف وواقع السلطة (كما يذهب شرابى والهرماسى من طريقين مختلفين) .

وباستثناء فرجانى ، فقد عاش الأربعة الآخرون فى الولايات المتحدة لفترات تصل أحيانا الى حدّ الاقامة الدائمة (البيطار وشرابى) وأحيانا أخرى يعود البعض الى الوطن (ابراهيم والهرماسى) . ولكن هذه الفترات من البعد عن الوطن وآلام الصدام أو الحوار بين المثقف والمجتمع والسلطة على اختلاف أنماطها ، قد انعكست فى المفاهيم والتصورات والتعريفات والتحليلات التى قدمها الأساتذة الأربعة بالرغم من اختلاف اتجاهاتهم . تتوحد لديهم تقريبا ، بشكل مضمر غالبا ، معانى المثقف والسلطة والطبقات ، حتى حين يتكلم بعضهم عن التراث القومى والدينى . وجميعهم ينتهون الى درجات متفاوتة من صياغات جزئية معزولة أو تجريدية أو تعميمية دون سياق داخلى أو اطار خارجى . لذلك اختلفت اجتهاداتهم عن اجتهادات زملائهم داخل الوطن العربى .

(٣)

لابد من الانتقال المستمر من العام الى الخاص الى الأكثر خصوصية ، فالتحديد والتفصيل هما الاطار الأكثر واقعية لبلورة المفاهيم والمصطلحات . وكل تعريف حى وملموس هذه اللحظة ، يتحول مع الزمن الى خبرة عامة أقرب الى تجريدات الماضى ، ويحتاج الأمر معها الى ابداع التعريف الأكثر التصاقا بالواقع المشخص الوحيد .

---

(٢٩) المصدر السابق (ص٤٦) .

المثقف مثلا هو تعريف عام . المثقف العربى تعريف محدد ولكنه أصبح عاما . المثقف العربى المعاصر هو تعريف أكثر تحديدا ، ولكنه أصبح عاما . مثقف الطبقة السائدة هو تعريف ملموس ، ولكنه أصبح عاما ، وهكذا . . . لابد من البحث عن «المثقف» فى حياتنا المتغيرة دوما ، بحثا معمقا عن الوسائل والغايات . . فالتعريف بحد ذاته يرتبط بوجهة نظر مضمرة فى صياغته ، ومن ثم فهو ليس مصطلحا جامدا ، بل هو فاعل ضمن معطيات أخرى ووفقا لآليات الحركة الثقافية ـ الاجتماعية فى هذه المرحلة التاريخية دون تلك . لقد أصبح فى الشرق الاشتراكى والغرب الرأسمالى على السواء ما يسمى بعلم اجتماع المثقفين الثوريين . وكتاب ميشيل لوى Michael lowly عن جورج لوكاتش (١٩٧٦ باريس) هو نموذج تطبيقى لهذا العلم الوليد[٣٠] . يدرس الكتاب من زاوية جديدة مجمل العلاقات بين لوكاتش وماكس فيبر وأرنست بلوخ وكارل مانهايم وتوماس مان ، مستخدما فى ذلك وثائق (هى رسائل ومخطوطات) كشف عنها الغطاء مؤخرا فى الارشيف الخاص للوكاتش فى بوخارست . ويجيب الكاتب بطريقة جديدة عن السؤال المثير للجدل ، وهو تحديد العلاقة بين لوكاتش وشخصية المسيحى الشيوعى ليون نافتا فى رواية توماس مان (الجبل السحرى) . والمحور الأساسى هو انتقال لوكاتش المعقد والمتناقض من رؤية مأسوية للعالم الى رؤية بولشفية ، وجملة الأسباب التى جعلته ينضم عام ١٩١٨ الى الحركة العمالية والحزب الشيوعى .

وينتهى الكتاب بطرح بعض الفروض السوسيولوجية عن راديكالية المثقفين اليوم ، فهو من هذه الزاوية ، بين المساهمات الرائدة لبناء علم اجتماع المثقفين الثوريين . وهو لا يذكر السلطة كافتراض تجريدى ، وانما كمؤسسة مشخصة ، يبادلها المثقف الفعل ورد الفعل حسب الحركة الاجتماعية ـ التاريخية التى ينتمى اليها .

السلطة اذن ، هى الأخرى ، ليست أطروحة من فرضيات ، بل هى جزء محدد من البنية المؤسسية للمجتمع بوظائفها الشديدة التعميم ، والتى قد تبدو معها وكأنها « سلطة فوق الجميع » ، أو بوظائفها البالغة التخصيص فى تجسيد المصالح الاقتصادية ـ السياسية لاحدى الفئات أو الشرائح أو الطبقات . والسلطة فى مرحلة ليست هى هى فى مرحلة أخرى ، حتى ولو تقنعت بالوجوه ذاتها أو الشعارات . انها خاضعة بشكل أو بآخر لمتغيرات المدّ والجزر فى البنية الاجتماعية . وهذا هو لُبّ لباب « سوسيولوجيا السلطة » ، بعد أن اقتصر علم الاجتماع السياسى زمنا طويلا على رصد واحصاء مؤسسات وآليات الدولة[٣١] . هذه السلطة لها دينامياتها الأيديولوجية سواء من خلال المثقفين أو التقنيين أو الاعلاميين أو رجال الدين . وليست هناك سلطة « غير مهتمة » بالمثقف والثقافة ، حتى وهى تقهر المثقفين وتغلق أبواب الثقافة . وعندما قال جوبلز وزير الدعاية الألمانى النازى انه كلما سمع كلمة ثقافة يضع يده على مسدسه ، وحين جمع أهرامات من الكتاب المقدس (التوراة والإنجيل) وأمر باحراقها ، فقد كان يمارس أيديولوجية محددة ، وهو نفسه كان وزير « الدعاية » وهى وظيفة فكرية .

من التعميم الى التخصيص اذن ، كان لابد من اعادة نظر دورية فى المفاهيم والمصطلحات والانتقال باستمرار من التنظير الى التطبيق أو تلمس الواقع على أقل تقدير .

فى ضوء ذلك تثور أسئلة عديدة حول موقف المثقف من الثقافة ذاتها ، هل هو صاحب الثقافة (الثورية) وحدها ، أم هو الذى يجمع بين الفكر والفعل ؟ وهل هناك يمين ويسار فى حياتنا السياسية أصلا حتى تصبح هناك مشروعية لتصنيف المثقفين الى يمين ويسار ، أم ان القوام الهلامى للمجتمعات العربية لم يسمح بتشكيلات طبقية تسمح بدورها للمثقف أن يكون يمينيا ويساريا ووسطِيا وغير ذلك ؟

---

(30) Michael Lowly – Pour une sociologie des intellectuels revolutionnaires, Puf paris, 1976 .
(31) PIERR´C CABANNIE, Le pouvoir Culturel, Oliver Orban paris 1981 .

(٣١) يتناول هذا الكتاب مسألة « السلطة الثقافية » فى ظل الجمهورية الخامسة فى فرنسا .

هذه الأسئلة وغيرها ، حاولت ندوتان عربيتان الاجابة عنها من منطلقات « متشابكة » بالتقاطع والتطابق والتوازى .

الندوة الأولى كان عنوانها « المثقف والسلطة فى الوطن العربى » وقد نشرت فى العدد ٧٤ من مجلة « المستقبل العربى » (ابريل ١٩٨٤) ، وسوف نلتقى فى هذه الندوة كما فى غيرها بالاطر المرجعية الأساسية : سارتر وجرامشى ، سواء فى تضاعيف الحوار ، أو بالاستشهاد المباشر . وفى الوقت ذاته سوف نلتقى بالدعوة الى « سياق عربى » يخلق مصطلحاته الخاصة التى نستنير بها ، بدلا من مصطلحات البيئات والأزمنة التى لا ننتمى اليها أو لم نعد ننتمى اليها ، كبعض عصور الحضارة العربية ـ الاسلامية .

وفى هذه الندوة يتفق أطرافها على ان دور المثقف العربى اليوم هو : انتاج المعرفة المعمقة لوصف الواقع وتفسيره ، وتعيين الرؤية الصافية لطريق النهوض أساسا نظريا للتغيير ، ونشر الوعى بالمعرفة والرؤية ، مساهمة فى التغيير ، وضرورة وجود هذا المثقف من خلال ممارسة معينة ، وسلطة التقاليد الموروثة كشكل من أشكال القهر بالسلطة كقانون العشيرة والمؤسسات الدينية والاجتماعية . هذا « الاتفاق » التقريبى على التعريف يقترن بمجموعة من الأسئلة هى : ما هو موقف المثقف العربى من السلطة بعد الاستقلال ، وخاصة خلال الحقبة النفطية ؟ ثم ما الموقف من السلطة ، لخدمة النهوض ، هل هو حتمية المعارضة ، أم أن هناك فرصة للتعاون ؟ ومتى يكون ذلك واردا ، فاذا كان هذا التعاون ممكنا ، فكيف يكون الاستقلال فى الوقت نفسه ؟

محمد برادة ، أستاذ الأدب بجامعة محمد الخامس فى المغرب يقول ان الكثير من الاتجاهات الثقافية يتلاشى بسرعة لان أصحابها لم يصدروا عن مزاوجة بين الفعل والتفكير ، ويلاحظ ان الأسئلة تركز على السلطة بمعناها التنفيذى والسياسى المباشر . ويوافقه أبو بكر السقاف (أستاذ الأدب بجامعة صنعاء) قائلا أن السلطة الاجتماعية التى « تدمج الفرد فى الجماعة لاسيما تلك الأقسام من المجتمع العربى التى ترث بشكل مباشر وقوى كل الأشكال السابقة على الرأسمالية » من أبشع ما يواجهه المثقف العربى الذى يعيش فى مجتمع ليس مدنيا بأية حال .

ويشير الطاهر لبيب (أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية) الى أنه فى بعض الحالات يتعرض المثقف والسلطة معا لمواجهة سلطة أخرى (أجنبية) . ويرى ان انغماس بعض المثقفين فى العمل السياسى المباشر قد أضر بأعمالهم الثقافية المتخصصة . يختلف معه فى هذه النقطة المحورية أبو بكر السقاف ومحمد برادة ، يقول السقاف أن « الالتزام أمر تفرضه حدة الظرف الذى نعيش ، هذا الظرف يعطى أولوية للاقتران بين العمل الفكرى والعمل التنظيمى » . أما محمد برادة فيركز على مفهوم جرامشى للمثقف الجماعى (أى الحزب) وأنه لا جدوى من ممارسة المثقف خارج التنظيم القادر على مواجهة السلطة ، فالمعارضة الجماعية المنظمة وحدها هى المعارضة الفاعلة . ويقسم برادة مراحل العلاقة بين المثقفين العرب والسلطة على هذا النحو : قبل الاستقلال أتيح لهم ان يفعلوا الكثير من خلال انتمائهم الى هيئات وتنظيمات ، وبعد الاستقلال جنحت السلطة الى ابعادهم أو اسكاتهم واستعاضت عنهم بالخبراء التقنيين ، وفى الحقبة النفطية نجحت فى شراء بعضهم . ويرى برادة أن الثقافة البديلة المعاصرة هى الأكثر فاعلية بالرغم من قمعها ، فأنظمة السلطة القائمة « لا تستطيع أن تفرض هيمنة ايديولوجية قائمة على الاقناع . ولذلك فان عطاء المثقفين حتى فى زمن الانتكاس تظل له قيمة أساسية » . لا يوافقه على ذلك نادر الفرجانى الذى يقول « ان سيطرة أجهزة الاعلام الرسمى ، وان كانت لا تأتى عن طريق الاقناع العقلى ، فهى أقوى بكثير من الجيوب الصغيرة التى تنفذ اليها الثقافة الجادة والتقدمية » .

ويضيف الفرجانى ان الشريحة الأكبر من المثقفين « هى التى تعاونت مع السلطة » ربما بحسن نية أو عن تَبَنٍّ لهذه السلطة . ويطلب الجواب عن السؤال حول ما اذا كان هذا التعاون مُبرّرا أو مفيدا ، وهو السؤال الذى يفجر مسألة « تجسير الفجوة » بين المثقف والحاكم التى قال بها سعد الدين ابراهيم .

الطاهر لبيب يلاحظ فى البداية « أن التمايز الاجتماعى فى المجتمع العربى لم يفرز فى كثير من الأقطار العربية أصنافا من المثقفين تنتمى ارتباطاتهم ، وبالتالى مواقفهم ، انتماء عضويا الى الفئات الاجتماعية المختلفة ، التى جعلت من السهل تحويل مواقع المثقفين » . ومن ثم فهو يرى أن الانتهازية أو التلفيقية أو الارتداد أو التقنع ، كلها حصيلة غياب الارتباط العضوى بطبقات واضحة . وهكذا لم يدرك اليسار ، خصوصا الماركسى (كما يرى الطاهر لبيب) ضرورة الصراع فى المجتمع المدنى وأهميته ، كما لم يستطع اليمين « صياغة فكر وأيديولوجية متماسكة » ، بالرغم من حاجة الفكر النقدى الى فكر يمينى متماسك « حتى يكون هناك صراع فكرى وجدل على مستوى رفيع » .

أبو بكر السقاف يعود الى جرامشى أيضا ليفرق بين رؤيته للشرق ورؤيته للغرب ، ويدافع من ثم عن الفكر اليسارى الذى لم تتح له منابر الحوار « وكان دائما يدُفع للنضال السرى » وعندما أتيحت له أحيانا فترات قصيرة من الحرية أعطى الشىء الكثير .

الطاهر لبيب يوضح فكرته بأن التقدميين العرب لم يعنوا بفكرة « السلطة الثقافية » ودورها فى المجتمع ، إذ اهتموا بالمؤسسة السياسية أكثر من اهتمامهم بالمؤسسات الثقافية . ويضرب مثلا بصحافة المعارضة العربية وكيف أنها تفتقر فى الأغلب « لأرضية نظرية » . السقاف يجيب بأن سبب « الفقر النظرى » عند اليمين واليسار على السواء هو أننا « لم ننقد تراثنا » ويستحيل على المثقف العربى فى رأيه أن يدعو لقضايا حديثة وهو لم يتعرض للموروث بالنقد حتى تحول الى مقدسات لا تمس .

ويستطرد السقاف الى أن السبعينات من هذا القرن شهدت انسحابا للمثقفين من العمل السياسى الى التخصصات التقنية (أى أن الدولة استوعبتهم) ، وأصبح المثقف « يبرر أحيانا كثيرة موقفه المتعاون والمتخاذل ، وأحيانا يقوم بدور الجلاد أيضا » .

جميل مطر (الباحث المصرى) يحدد عام ١٩٦٧ بأنه بداية فشل المشروع القومى « وسقطت الدولة فأصبح المثقف مواجها بالنظام ، أى بجهاز أمن ورئيس . والعلاقة لم تصبح بين السلطة والمثقف . ولكن بين النظام والمثقف ، كذلك تدخلت عوامل أخرى منها النفط الذى أدى الى ارتزاق المثقف ، ومنها أيضا الهيمنة الغربية التى استثمرت ضعف المثقف ويأسه » .

هكذا نعود الى مسألة الجسور ، فالطاهر لبيب يقول أنه لا حاجة بنا الى بنائها لأنها موجودة طول الوقت ولكنها « جسور بللورية ، بمعنى أنها جسور للمرور عليها ، ولكنها لا ترى » ، فالمطلوب ليس بناء الجديد من الجسور بل التقليل من عددها . الثقافة موقف نقدى ، كما قال برادة ، فالمثقف لا يستحق صفته إلا إذا اتخذ هذا الموقف النقدى ، وهو لا يستطيع ذلك إلا بتجسيد المصطلح الذى صكه جرامشى ، فالتنظيم هو « الذات الجماعية » التى لا يملك المثقف أن يكون فاعلا خارجها ، وهذه المعارضة الجماعية هى التى « تحمية من التهميش والابتلاع » .

يتفق السقاف مع برادة مضيفا أن الاستقلال عن السلطة « يجب أن يكون كاملا غير مشروط» . ولكن نادر الفرجانى يتحفظ بأن العمل السياسى المباشر « ليس حكما للمثقف » فهو واجب جميع المواطنين ، وما يميز المثقف هو « امكانية الاضافة فى مجالات يمكن أن تساهم فى مجالات العمل السياسى بدون الانغماس الفعلى فيه » .

وقرب الخاتمة يحذر الطاهر لبيب من ازدواجية الكثير من الأنماط التى تجعل من الديمقراطية خطابها ومن الدكتاتورية سلوكها الفعلى . ومن المبدئية شعارها ومن الانتهازية حقيقتها العملية ، ومن القومية نظريتها وفى الواقع هناك السمسرة مع المصالح الأجنبية »[٣٢] .

هل أجابت هذه الشريحة من المثقفين ، عن أهم الأسئلة المطروحة ؟ وهل كانت الأجوبة مشتركة أم أن

---

(٣٢) جميع الاقتباسات المذكورة مأخوذة من « المستقبل العربى » - العدد ٧٤ (ابريل - نيسان ١٩٨٤) .

الاختلافات هى الأكثر رجحانا ؟ وهل تعكس هذه الاختلافات مواقع وانتماءات ودرجات من الوعى والخبرة وانساق ثقافية ؟

فلننظر فى أجوبة مجموعة أخرى من المثقفين حتى نستطيع الامساك برؤية أقرب الى الشمول .

(٤)

« المثقف القومى » ليس مقولة عربية فقط ، وليس نموذجا عربيا فحسب . فى أكثر أنحاء العالم ، وخلال حقب تاريخية مختلفة ، كانت هناك المقولة والنموذج[٣٣] .

واللغة العربية كريمة فى التفريق بين ما هو وطنى وما هو قومى ، وان كانت بعض الأقطار العربية تستخدم المصطلح القومى كمرادف للفظ « الوطنى » . هذا الاستخدام ليس عفويا ولا نتيجة الجهل بالشىء ، وانما هو فى الأغلب تجسيد لتيار فكرى وسياسى سابق على الاستقلال وتالٍ له . وهو أحيانا ايديولوجية شائعة فى الفضاء الاجتماعى للشعب بأكمله نتيجة طول العهد بالتجزئة القطرية ، وأحيانا أخرى اقرار دستورى بالأمر الواقع حتى اذا كانت الدولة ترفع شعارات قومية .

أقطار المغرب العربى تحرص على اعتبار كياناتها « أمما » وان كانت الجزائر ترى نفسها رسميا « جزءا من الأمة العربية » . تونس تستخدم كلمة « القومى » للدلالة على ما هو محلى ، تونسى ، وطنى . منذ ثورة يوليو ١٩٥٢ أو بعدها بقليل ، لم يعد شائعا القول بأن هناك « أمة مصرية » ، حتى بعد الارتداد عن الحقبة الناصرية والوصول الى معاهدة صلح مع الكيان الصهيونى ، ظل الاقرار الدستورى والشائع على السواء ان مصر العربية جزء من « أمة » ولا تشكل بحد ذاتها كيانا قوميا . هناك تيارات اسلامية وأخرى ليبرالية لا تعترف أصلا « بالقومية العربية » ، وترى أن مصر « وطن » يراه الفريق الأول جزءا من « الأمة الاسلامية » ، ويراه الفريق الثانى متمتعا بكل خصائص القومية . ولكن الفريقين معا لا يشكلان الوجدان العام أو العقل الجمعى عند المصريين . هناك ملاحظات وتحفظات تتسم بالمرارة عند الكثيرين ممن عملوا فى بلاد عربية ، ولكنها ليست « مرارة أيديولوجية » أن جاز التعبير . التفرقة بين المصطلحين القومى والوطنى ، تجد تجسيدها الأوفى فى مصر التى يرتاح أغلب مثقفيها الى هذا المصطلح التوفيقى « الوطنية المصرية والقومية العربية » .

فى لبنان هناك من دعا ويدعو الى « أمة لبنانية » تعبر عنها « قومية لبنانية » . والحزب « السورى القومى الاجتماعى » الذى كان يقول منذ تأسيسة بـ « أمة سورية » هى سورية الكبرى أو سورية الطبيعية ، لم تعد أدبياته تردد هذا التفصيل ، وتكتفى بالمواقف « العربية » دون افصاح أيديولوجى متكامل . بيانات مشتركة أو بلاغات عامة توحى بـ « العروبة » ، ولكنها ليست ثقافة حزبية . .

ليبيا وسورية والعراق ، جميعها تنص فى وثائقها الدستورية على أن كلا منها جزء من الأمة العربية . دول الخليج لم تصادفها المشكلة أصلا ، فقد توحد بعضها فى احدى المراحل (دولة الامارات) ، ثم ولد مجلس التعاون الذى يوحد بعض المصالح الاقتصادية والسياسية للمجموعة الخليجية . أما السودان ، فهناك تيار يقول بـ « القومية السودانية » كرد مباشر على محاولات انفصال الجنوب ، وغير مباشر على « مخاوف تاريخية » من شمال البلاد ، أى مصر ، ومخاوف معاصرة من غربها ، أى ليبيا .

اليمنان يعترفان بانتمائهما القومى الى الأمة العربية ، ولكنهما يمنان أحدهما فى الشمال والآخر فى الجنوب ، حركة القوميين العرب التى انبثقت عنها « الجبهة القومية » تركت بصمتها على عروبة الجنوب ، والناصرية التى تدخلت عسكريا لدعم النظام الجمهورى تركت بصمتها فى الشمال ، ليس هناك من ينادى بقومية يمنية

---

(٣٣) يمكن التعرف على نماذج عديدة فى « التنمية الثقافية - تجارب اقليمية » - اليونسكو - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٣ .

أو أمة يمنية ، بل شعب يمنى توحد مؤخرا فى دولة واحدة .

الفلسطينيون الذين لم يعرفوا الدولة القطرية فى زمن الاستقلالات العربية ، حريصون على تأكيد « الهوية الوطنية الفلسطينية » بمواجهة الاحتلال الصهيونى والرأى العام العالمى دون القول بأمة فلسطينية أو قومية فلسطينية ، وانما هم يجدون فى مصطلح « الذات » وغالبا « الهوية » ضالتهم التكتيكية المنشودة .

يجب التنبه الى المحتوى التاريخى ـ الاجتماعى للمصطلح قبل « اسباغه » على هذا التيار أو ذاك الحكم أو تلك المجموعة . الاسلام مثلا والعروبة ، لا يتمايزان فى التكوين الوطنى لشعوب المغرب العربى . الاستعمار لذلك لم يكن رومانيا أو فرنسيا أو ايطاليا فقط ، وانما كان « مسيحيا » أيضا . المفارقة أن « الأثر المسيحى » للاستعمار الغربى فى بلاد المغرب لا يكاد يذكر بالنسبة لأثره الحقيقى والواقعى فى بعض بلاد المشرق . ومع هذا فقد أكسب المغاربة الاستعمار لونا دينيا فى وقت واحد مع « الوطنية ـ الدينية » التى اصطبغ بها وجدانهم الجمعى .

لذلك فان أى تصور « قومى » للمثقف المغربى ، سوف يضع فى اعتباره هذا الجانب البالغ الأهمية ، سواء وهو فى حوار مع السلطة أو فى صدام معها ، وسواء كانت هذه السلطة ملكية ـ ثيوقراطية أو أوتوقراطية ـ جمهورية ، وسواء كانت تابعة مباشرة للغرب الرأسمالى ، أو كانت حريصة على الانعتاق من التبعية ، وسواء كانت متعددة الأحزاب أو ذات حزب واحد حاكم ، وسواء كانت شديدة (الاتصال) بالرموز الدينية العميقة الغور فى الوجدان الشعبى ، أو كانت شديدة « الالتصاق » بالعلمانية الغربية دون جوهرها الديمقراطى .

التكوين الاجتماعى للسلطة والمثقف عموما فى الديار المغربية ، غداة الاستقلال ، له دوره المؤكد فى تحديد مسيرة الحوار أو الصدام ، السلبية أو الايجابية لدى المثقف والسلطة جميعا . أى أن السؤال المحورى هنا : من أين نبت المثقف المغربى ، وكيف ولدت سلطة الاستقلال ؟ تراث محمد الخامس وعلال الفاسى مثلا ، ما نصيبه فى زراعة السلطة الراهنة والمثقف المعاصر ، دون أن ننسى الريف وعبدالكريم الخطابى؟ جمعية العلماء فى الجزائر ، وتراث الأمير عبدالقادر وبن باديس ، ما علاقة ذلك كله بصياغة جبهة التحرير ، وضمنا المثقف الجزائرى الحالى ، وكيف تحددت مسيرة هذا المثقف والسلطة فى الجزائر المعاصرة ؟ وما العلاقة بين نظام البايات فى تونس ، ونشأة الحركة الاستقلالية فى اطار حزب الثعالبى ثم حزب بورقيبة ، والحركة النقابية من فرحات حشاد الى الحبيب بن عاشور ؟ جامع الزيتونة والصادقية ، ما علاقتهما بالمكونات الأساسية للشارع الشعبى والسلطة والمثقفين التونسيين ؟

وهل يمكن الحديث عن « المثقف القومى » فى المغرب العربى تجاه السلطة القطرية ، دون الاشارة المتأنية الى الدور الثقافى للاستعمار الفرنسى فى اشاعة المفاهيم وتربية المصالح ، والاشارة الأخرى التى لا تقل أهمية الى تنوع الأصول التاريخية من بربر وعرب ؟ كلها تشارك فى صياغة الاشكالية المطروحة للبحث : من هو المثقف القومى فى المغرب العربى ، وماذا تكون السلطة فى أقطاره ؟[٣٤] .

فى المشرق ، وبقية أجزاء الوطن العربى يختلف وضع الاشكالية ، ولكنها تبقى هى ذاتها . كثيرون فى المغرب العربى لم يطلعوا على اطروحات انطون سعادة ، ولكن « المغرب العربى الكبير » هو حلم أكثر المغاربة وحدوية ، حتى فى اطار « الأمة العربية الواحدة » ، وسعادة هو صاحب التقسيم المشهور : الجزيرة العربية ، سورية الكبرى ، وادى النيل ، المغرب العربى .

ولكن مرور حوالى أربعة عقود على « الاستقلالات » العربية المعاصرة لم يسمح حتى لحلم سعادة بالتحقق ، بل العكس ، وقعت مجموعة من الحروب العربية ـ العربية ، والعربية ـ الصهيونية ، والعربية ـ الايرانية ، والحروب الداخلية (اليمن ، لبنان ، السودان ، الصحراء المغربية) كادت ومازالت تهدد

---

(٣٤) راجع المثل المأسوى الصارخ لهذا العامل الجزائرى ـ الفرنسى :
Jean BELKHIR, hes latellectnels et pouvoir, paris 1981

(الوطن العربى) بالانقسام القطرى الى دويلات ، أى الانتقال من مرحلة التجزئة الاقليمية الى مرحلة التجزئة الطائفية والمذهبية والعرقية .

هذا الواقع الديموغرافى والاقتصادى والاجتماعى ، يواكب « بقاء » الشعارات والنصوص وأحيانا التنظيمات والأحزاب « القومية العربية » فى أغلب أقطار المشرق . تصادفنا بين الحين والآخر سمات نوعية ومفارقات : اللاحزبية مثلا فى « جماهيرية » ترفع شعارات قومية واجتماعية راديكالية ، وهى ليبيا الواقعة جغرافيا بين أقطار المغرب العربى دون اطلاق التسمية السياسية عليها ، و« مملكة » فى شبه الجزيرة تتخذ من القرآن الكريم دستورا لها ، هى العربية السعودية . ليست هناك حزبية فى كلا البلدين ، ويشتركان فى النفط ، ولكن السعودية لا ترفع الشعارات القومية والراديكالية ، بالاضافة الى فرق آخر هو أن العسكرية الليبية هى التى تحكم . ومن ثم ، فالمثقف (القومى) هنا وهناك ، له سمات خاصة يختلف بها عن سمات زميله فى بلد حزبى ولا يضخ النفط ، ولكنهما يختلفان عن بعضهما كذلك .

الجزائر واليمن الجنوبى (قبل الوحدة) من أقطار الحزب « التقدمى » الواحد . ولكن الفقر اليمنى وانقسام الشطرين والقبلية المستقرة انتصرت على الرايات الماركسية ـ اللينينية أكثر من مرة : تصفيات دموية رئاسية متكررة ، حرب أهلية مدمرة . عنصر الانتماء القبلى كان حاسما فى الحرب الأهلية . لم يظهر الانتماء « للوطن القطرى الموحد » ، ولا الوطن العربى الكبير ، ولا للأممية البروليتارية ، وانما كان الانتماء للقبيلة ، لا « للحزب الواحد » ، ولا للعقيدة الدينية أو الولاء المذهبى .

النفط كان ومايزال نعمة كبيرة على التنمية وتفاعل الأيدى والعقول العربية ، ولكنه لم يكن كذلك فى جميع الأحوال على صعيد التكوين القومى (العربى) العام ، حتى والسلطة النفطية ترفع عقيرتها بالشعارات القومية وأحيانا « التقدمية » . نتيجة لذلك أصبح هناك « مثقف نفطى » ليس هو المثقف الوحيد ، ولكنه الأكثر بروزا بالمعنيين السلبى والايجابى . المقصود بالايجابية هنا أنه المثقف القادم من بلد منتج للنفط ، أما السلبية فتعنى المثقف القادم من البلاد الأخرى . هذا التوصيف لا يرادف الفقر والغنى ، فلربما كان المثقف من بلد منتج فقيرا ، وربما كان المثقف من بلد فقير غنيا ، وانما المقصود هو الأثر السوسيولوجى على موقف المثقف من السلطة القطرية فى عصر النفط ، حتى ولو كان مثقفا (قوميا) .

لا ينفرد الاسلام فى المشرق ، كما هو الحال فى المغرب . القومية التى نادى بها فى أواخر القرن الماضى مسيحيون لبنانيون وسوريون الى جانب المسلمين ، الاستقلال عن السلطة العثمانية من جهة والاحتلال الأوربى من جهة أخرى ، يعنى « فصل الدين عن الدولة » . هكذا دخلت العلمانية فى صميم الفكرة القومية . كان المثقف (القومى) المشرقى مناضلا من أجل الاستقلال عن تركيا وفرنسا أو بريطانيا ، فلم ير الاستعمار متدينا ، ولا القومية بالتالى . ارتبطت القومية بالأرض والسياسة أكثر من ارتباطها بالدين ، كان الوجود المسيحى المشرقى وما يزال خصوصية لها وزنها فى صياغة « الأمة » و« القومية » اللتين لم يركزا فى البداية على « المغرب العربى » كجزء لا يتجزأ من الخيال القومى . كان المشرق هو المَعْنى بالنداء . ثم تطورت الأمور مع « الاستقلالات » التى أورثتنا الدولة القطرية ، بحيث أصبحت هناك عدة ينابيع للمثقف القومى : البعث والناصرية وحركة القوميين العرب والجمهورية العربية المتحدة ووصول حزب البعث الى الحكم ووصول بعض العسكريين كذلك (القذافى مثلا) .

وفى السبعينات ، حيث انحسرت التيارات القومية وحوصرت ، أصبح هناك تيار قوى لا يفصل ـ بدرجات متفاوتة ـ بين العروبة والاسلام ، وتيار آخر يدمج الاشتراكية بالقومية ، وتيار ثالث مايزال يرى « العِرق » أساس الأمة العربية ، وتيار رابع يرى العلمانية توأم القومية

المثقف كان له دوره الرئيسى فى تبنى أو رفض أو صياغة أو صنع هذه التيارات ، حسب الأصل الاجتماعى أو الانتماء الاجتماعى ، وحسب موقف السلطة مع أو ضد هذا التيار أو ذاك . ولكن هذا المثقف بتنويعاته المختلفة ، كان أمام مجموعة من الحقائق القاسية ، أولها انفصام عرى الوحدة المصرية ـ

السورية ، وثانيها تناقض الشكل السياسى مع المضمون فى الدول ذات الرايات القومية ، وثالثها النمو المتعاظم للحركة السلفية المعاصرة .

من نتائج ذلك وقعت مجموعة من « المطابقات » بين المثقف القومى والسلطة (القومية) القطرية :

* أولها الأزدواجية بين الفكر والسلوك ، وهو الذى يسمى بالانتهازية عند المثقف ، والفرق بين الاستراتيجية والتكتيك عند السلطة .
* هناك (مثقفون) قوميون ، وليس « مثقفا قوميا » واحدا ، بدءا من النمط القائل بأن الأمة العربية موجودة من قبل الاسلام ، الى النمط القائل بأن الاسلام هو الذى كوّنها ، الى النمط القائل بأنها لم تظهر أصلا إلا فى العصر الحديث . وبدءا من النمط القائل بأنها مجموعة من الشعوب الى النمط القائل بأنها شعب واحد . هناك القومى الذى تحول الى الماركسية ، والماركسى الذى استحضر البعد القومى فى تصوراته وتحليلاته . وكلاهما يختلفان عن القومى فى السلطة والقومى فى المعارضة .
* تحولت « القومية » ذاتها من هوية وانتماء أمة ، الى عقيدة سياسية ، فارتبطت حينا بالعداء للاشتراكية ، وحينا آخر بالمضون الاجتماعى (التقدمى) . وأصبحت القومية فى مرتبة « الايمان » و« الدعوة » ، وغدت واقعيا أكثر من ايمان واحد وأكثر من دعوة واحدة ، أى عدة « قوميات عربية » متعارضة فى الشكل والمضمون .
* القومى الليبرالى هو أقل المثقفين القوميين حظا وعددا ، فالقومى الراديكالى (عرقيا أو اجتماعيا أو ايديولوجيا) ظل صاحب الحظ الأكبر ، وهو نفسه غالبا الذى يصل الى السلطة برفقة العسكر أو من دونهم . وسواء وصل أو لم يصل فهو « يتطابق » مع السلطة (القومية) القطرية فى القمع ، ولكنه ينادى بالديموقراطية وهو فى الظل . وينساها حتى كشعار حين يعرف « الضوء » السلطوى .
* يختلف التكوين الاجتماعى للمثقفين القوميين من مرحلة الى أخرى ومن قطر الى آخر ، ولكنهم فى أغلب الأحوال من النسيج نفسه الذى ينتج المثقفين العرب عامة . غاية ما هنالك أن بعضهم من ذوى الأصول البرجوازية كان يرى فى « الوحدة » نفيا للطبقات الاجتماعية أو « صهرا » لها فى بوتقة الأمة ، بينما يرى البعض الآخر من ذوى الأصول الشعبية (أبناء الموظفين والعمال والفلاحين والعسكريين وصغار التجار) أن نجاح الوحدة أو اخفاقها مرتبط حكما بنوع الطبقات الصانعة لها ، وان أصحاب المصلحة الحقيقية فى الوحدة لم يصلوا الى السلطة العربية فى أى وقت ، أى الطبقات الشعبية .

حلقة دراسية أقيمت فى الرباط بين ٤ و٥ مايو ١٩٨٥ تحت عنوان « المثقف العربى ـ دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع » قدمت لنا تساؤلات (ومساجلات) مجموعة أخرى من المثقفين العرب ، تتميز بالمشاركة المغربية المكثفة .

ورقة العمل الأساسية فى هذه الحلقة أعدها الطاهر لبيب ـ من تونس ـ وقدم فيها ما يشبه النقد الذاتى للمثقفين العرب . وأطروحته تعتمد أساسا على اطار مرجعى فى تعريف المثقف يعتمد على سارتر وجرامشى . ثم تعتمد على تأكيد هلامية القوام الطبقى للمجتمعات العربية مما أتاح فرصة كبيرة لتغيير مواقع المثقف تجاه السلطة .

وهو يبدأ من أن « الحنين » الى المراحل السابقة على الاستقلال يطبع حديث المثقف عن أزمته ، فالسلطة الوطنية لم تعد تحتاج الى « وساطة المثقفين فى نشر هيمنتها الايديولوجية » (نقلا عن المجلد الذى نشرت فيه أعمال الحلقة الدراسية ص ٢٩) . سلطة ما بعد الاستقلال تحتاج الى « الدعاية » من جهة و« الخبرة التقنية » من جهة أخرى فى ظل الانفراد بصنع القرار . أما الرؤية النقدية التى تعنى المشاركة ، فليست مطلوبة ، والرؤية النقدية هى الرؤية الثقافية ، أو أنها رؤية المثقف العضوى .

ويشرع الطاهر لبيب فى تحديد مجموعة من النقاط ، أولها « أن يكون العام العربى هروبا من الخاص » أى ان مفردات الرؤية القومية تصبح : المجتمع العربى ، الدولة العربية ، هكذا فى المطلق دون تخصيص أو تعيين ، فلا يضطر المثقف القومى حينذاك لدفع الثمن سواء لسلطة بلاده أو أية سلطة أخرى ، ويبدو

للمحيط العربى وكأنه « المعارض الجذرى » . النموذج الثانى هو تعميم الشعارات (القومية) للدولة القطرية التى ينتمى اليها المثقف ، فهو حينئذ (وطنى) فى الداخل و(قومى) فى الخارج ، مادام يردد شعارات السلطة المحلية فى بلاده .

ويطلق الباحث على هذين النموذجين توصيف « العروبة الذرائعية » .

عن الأغلبية القصوى يضيف أن المثقفين العرب يولدون ويتعيشون ويموتون فى مؤسسات السلطة ، فهم فكريا وأيديولوجيا « فى » ثقافة السلطة يمارسون سلطة ثقافية . ويشير الى ان المثقف فى العادة يقدم نفسه على أنه « ضحية » للسلطة ، ولكن الحقيقة هى أنه :

* « . . . قلما يتنازل (المثقف) عما تمنحه له السلطة من امتيازات ، انه يطمح الى اكتمال سلطته ، الى أن يكون سلطة : ان لم يكن ذلك فى صلب السلطة القائمة أو فى هوامشها ، فخارجها »[٣٥] .
* « . . . تجارب صعود المثقفين بَيَّنَتْ أنهم يتنكرون للمبادىء التى دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التى طالما نددوا بها . هذا اذا لم يستعملوها قبل وصولهم الى السلطة : القمع والمحاكمات والمخابرات معهودة بين فئات المثقفين أنفسهم »[٣٦] .

من هذه الزاوية فهو يرى ضرورة التمييز بين العربى والقومى ، فالشمولية يمكن تلمسها فى الخصوصية المحلية أكثر كثيرا من العموميات القومية .

وهنا يرجح الطاهر لبيب أن « الجسور » التى دعا الى بنائها سعد الدين ابراهيم « كانت ولاتزال قائمة » والفجوة التى يتصور وجودها هى من تصوير السلطة لتحذير من هم بداخلها لا من تراهم هامشيين خارجها . انها تحذر من بداخلها حتى يستبعدوا عقدة الاحساس بالذنب أو الخجل من الرأى العام .

هذا الطرح التساؤلى من جانب الطاهر لبيب ، وجد « الصدى » من جانب زملائه فى الحلقة الدراسية ، على هيئة تساؤلات أخرى .

مصطفى القباج (من المغرب) قال حرفيا « انى أتحدى أى مثقف أن يقف متكلما أمام خمسين ألفا من الجمهور بعد مباراة لكرة القدم ليستحوذ على ذهن الناس ومشاعرهم ولو لفترة خمس دقائق »[٣٧] . ودعا الى التعامل (باحتراس) مع الاطر المرجعية « حتى نحقق التحرر والاستقلال الضرورى لطرح قضايانا كمثقفين عرب » . ويستخلص انه من الصعب على هؤلاء المثقفين اختراق الجسم الاجتماعى أو جسم السلطة حسب المفاهيم التى استعملها الطاهر لبيب .

محمد أحمد خلف الله (من مصر) وجد الأمر أكثر بساطة ، فالمثقف (يجب) أن يكون مع الشعب لا مع السلطة ، « فاذا كان من السلطة يكون قد خرج عن وضعه الطبيعى وعن وظيفته » ، والثقافة العربية هى « مجموعة القيم التى يمارس بها المجتمع العربى حياته سواء كانت دينية أو اقتصادية »[٣٨] . والمثقف العربى هو « الواعى بالقيم » أى حارسها من انحراف السلطة .

حافظ الجمالى (من سورية) أضاف ان السلطة ليست حاصل جمع القرارات الجزئية ، وانما هى صاحبة القرارات المصيرية « وبالتالى يكون المثقف مثقفا لأنه يتخذ موقفا من هذه السلطة العليا »[٣٩] .

على مصطفى المصراتى (من ليبيا) يطرح ويبلور السؤال : كيف يستطيع المثقف أن يصنع وعيا للجماهير ، فلا يصدمها بمواقفه ولا توجد لديه الازدواجية ؟ ويحاول الجواب « . . . فالمثقف قد يكون

(٣٥ ، ٣٦) راجع « المثقف العربى ـ دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع ـ المجلس القومى للثقافة العربية » (الرباط ١٩٨٥) ص٣٣ .
(٣٧) المصدر السابق (ص ٢٩) .
(٣٨) المصدر السابق (ص ٤٠) .
(٣٩) المصدر السابق (ص ٤١) .

متطورا وعلمانيا لكن يضطر من أجل معيشته أن يوجد فى وضع غير تقدمى »[٤٠] . وهو ينفى أن المثقفين العرب شريحتان ، بل يقول انهم ثلاثة : الأولى يجب انصافها فقد عرفت السجن والاعتقال والتشريد والتجويع والنفى والمصادرة . وأخرى واكبت السلطة . والثالثة سلبية لا هى مع ولا هى ضد .

ويضيف المصراتى ان الثقافة الجديدة بهذا الوصف لابد أن ترتبط بالتغيير « . . . فكل ثقافة تريد الحفاظ على ما هو قائم هى ثقافة مضادة » ، ويرى أن جيله فى المشرق والمغرب العربيين هو « جيل الخروج من السلطة القائمة »[٤١] .

ناجى علوش (فلسطين) يؤكد أن المثقف (الحقيقى) هو الذى يستطيع أن يتحدى . ويوافق على أن بعض المثقفين دفعوا ثمن التحدى ، ولكن محاولاتهم كانت « فردية ومعزولة » ، والسلطة غالبا أخضعت المثقف ، والمثقف قبل الخضوع « قبل أن يكون خبيرا ، موظفا فى دائرة ، داعية للسلطة » . والخضوع هو الظاهرة العامة ، والمثقفون مهمشون « على هامش الأنظمة وعلى هامش الأحزاب » . والاشكالية كما يصوغها علوش « لا يستطيع المثقف وحده أن ينهض بها . . لأن المثقف بحاجة لأن يكون جزءا من قوة فى المجتمع لها مصالحها التى يدافع عنها »[٤٢] ، واذا حاول غير ذلك فهو مهزوم سلفا . وهو يقترب بذلك من مفهوم المثقف الجماعى (أى الحزب) عند جرامشى .

سعيد بنسعيد (المغرب) يرى أن اعتياد التفكير العربى على ثنائيات اليمين واليسار « احدى المهام التى يجب أن يتصدى لها المثقف العربى »[٤٣] . يوافقه هشام بوقمرة (تونس) على « أن مقياس الالتزام هو الذى يحدد وجود المثقف العربى أو عدم وجوده بقطع النظر عن كون هذا المثقف يمينيا أو رجعيا »[٤٤] .

فهمية شرف الدين (لبنان) تكرر أن هناك ثقافة سلطة وثقافة مواجهة ، وأنه ليس هناك مثقف مطلق بل مثقفون و« المهم هو بم يلتزم المثقف ؟ عم يدافع ؟ ما هو دوره؟ » .

محمد جسوس (المغرب) يؤكد أن المثقفين لا يشكلون طبقة ولا فئة اجتماعية تتسم بالحد الأدنى من الانسجام والتماسك والوحدة . وهو يختلف مع التعريف المضمر فى جملة المساجلات وكأن المثقفين هم الأدباء أو المهتمون بالعلوم الانسانية على أكثر تقدير ، بينما ينطوى هذا التعريف « على تكريس مطلق للانفصام بين المعرفة العامة والمعرفة الدقيقة » ، ويجمع جسوس سمات المثقف فى مقولة التجاوز النقدى والنظرة الشمولية والبعد عن النظام والطبقة السائدة ، والالتزام بضوابط مرجعية . وفى ضوء ذلك يطرح الباحث المغربى للتساؤل اشكاليتين :

- الأولى هى « الأجوبة النهائية » التى تحظى بالاجتهاد دون مساس بالأصول « لماذا كل هذا الخجل فى الدفاع عن القيم العقلانية ؟ لماذا كل هذا التبارى بين المثقفين ، خاصة التقدميين ، والمبايعة المستمرة للتراث؟ » .
- الثانية هى « السلطة الشرعية المفتقدة » فعندما يكون هناك بحث عن سلطات شرعية جديدة ، يأتى دور المنتج الايديولوجى ويصبح دور المثقفين مهما « وهنا يحصل شبه تداخل بين الصراع الطبقى من جهة وبين الصراع الثقافى من جهة أخرى »[٤٥] .

أغلب الدارسين فى « حلقة البحث » هذه ينتمون الى علم الاجتماع والفلسفة ، وأقليتهم الى الأدب . أغلبيتهم أيضا من المملكة المغربية وتونس ، وأقليتهم من مصر وليبيا ولبنان . واذن فالمغرب الاكاديمى هو

---

(٤٠) المصدر السابق (ص ٤٥) .
(٤١) المصدر السابق (ص ٤٦) .
(٤٢) المصدر السابق (ص ٤٩) .
(٤٣) المصدر السابق (ص ٥٠) .
(٤٤) المصدر السابق (ص ٥٣) .
(٤٥) المصدر السابق (ص ٥٨) .

المثل الأكبر على منصة هذه « المحاكمة » التى بدأت وانتهت كمجموعة من المونولوجات أكثر منها حوارا بين أطراف مختلفة .

وسنلاحظ أن تعريف المثقف والسلطة ، لا يحظى بالاجماع ولا بتحديدات عامة غالبة ، وانما يتضمن « وجهة نظر » صاحبه فى مختلف المسائل . بعضهم يفترض داخل التعريف ان المثقف بالضرورة سياسى ، وأنه سياسى ثورى ، واذا انتفت السياسة والثورية فقد انتفى المثقف . والبعض يرى العكس تماما ويفترض اطارا مرجعيا خاصا بنا لا يتجاوز حينا « قيم المجتمع العربى » ويكتفى حينا آخر بالاصرار على التحرر والاستقلال وحينا ثالثا برفض التصنيف الى يمين ويسار .

هذه التعريفات المضمرة فى صياغتها كل « المواقف » من الاشكاليات الأخرى ، كالدور والوظيفة والفعالية ، تقابلها تعريفات أخرى للسلطة والنظام والدولة لا تقل غموضا باتساعها لكل شىء ولا شىء على الاطلاق . . فليس من كلام محدد عن القبيلة أو الأب أو العائلة أو الذكر أو الرأى العام أو العقيدة الشائعة . وباستثناء ما جاء فى ورقة عمل الطاهر لبيب ، غابت أى اضافات أو تطويرات للاشكالية المحددة التى طرحها حول التمايز بين العربى والقومى وبين الخصوصية المحلية والشمولية القومية والجدل بين ما هو عام وما هو خاص ، بين الرؤية والمرئى ، والتطابق (الذهبى) بين الداخل والخارج . لم يحدث أى تعميق أو تفصيل بالرفض أو القبول ، لهذه الفرضيات التى تضمنتها ورقة العمل الرئيسية . ومن ثم غابت الندوة المفتوحة ليحل مكانها المونولوجات المغلقة .

لذلك نلاحظ ان ارتباط المثقف بالسياسة ، حسب سارتر أو جرامشى أو خارجهما بالرفض السلبى ، هو محور الاهتمام المشترك بين الغالبية التى استخدمت مفردات « الدور » ، « الموقف » ، « المسئولية » ، « الوظيفة » ، حين أرادت أن تصف المثقف . وبدا واضحا أن المقصود بالسلطة هو السلطة السياسية المباشرة ، اختلفت الاجتهادات فى تشخيص العلاقة بين المثقف والسياسة ، ولكنها اجتمعت فى هذا الاصطلاح .

الهروب الى التبسيط المخل أغلب الأحيان كالهروب من التحديد الملموس : أى مثقف ؟ وفى أى وقت ؟ وتجاه أى سلطة ؟ لماذا يزداد عدد المستقلين من المثقفين ، عن الأحزاب (الحاكمة والمعارضة على السواء) ؟ لماذا يتراجع اليسار الشرعى وغير الشرعى ؟ ولماذا يصعد المثقف السلفى الآن ؟ وما علاقة هذه « الحالات » و« النماذج » بحالات السلطة القطرية العربية ونماذجها الطائفية والقبلية ؟ ولماذا لا توجد دراسة واحدة عن « مثقف فى السلطة » تاريخه وحاضره ، انجازاته وأزماته واحباطاته وسلبياته ؟

لم تصل المساجلات الى الحدود الاكاديمية القصوى ، ولم تكسر الحواجز التى تفصلها عن الجماهير .

□■□■

الجـــــزء الأول

صناعة الســلطة بناء الشــرعية



ذاكـرة السـلطة ذاكـرة الشـرعية

من المفارقات النادرة فى التاريخ ـ ان لم تكن مستحيلة ـ ان يولد المثقف « الحديث » فى مصر من خضم العلاقة المعقدة بين عسكرى أجنبى ظل أميًا حتى الأربعين من عمره هو محمد على (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩) ونقيب اشراف مصرى تعلم قليلا فى الأزهر ولم يؤلف كتابا واحدا ولم يشتغل بالفكر أو الكتابة هو السيد عمر مكرم (١٧٥٠ أو ١٧٥٥ ـ ١٨٢٢) . ويروى عن القنصل الروسى دوهاميل « ان مصر حين وليها محمد على لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة »[1] .

ولكن الاثنين ـ محمد على وعمر مكرم ـ قاما بتأسيس سلطة جديدة على أرض مصر . ليست سلطة مصرية فلم تكن سلطة المصريين ، غير انها كانت سلطة « مصر » . . فبالرغم من ان محمد على لم يصبح واليا على مصر إلا بصدور الفرمان السلطانى من الاستانة ، الا أن الشعب المصرى هو الذى اختاره بواسطة عمر مكرم وعلماء الأزهر ، وهو أيضا الذى أوصله الى « القلعة » بالقوة وعزل خورشيد باشا . وهكذا استقل محمد على بمصر وان لم تستقل مصر بمحمد على . ولعل مأساة عمر مكرم انه كان على قناعة كبرى بأن تنصيب محمد على واليا على أكتاف الشعب المصرى يعنى ضمنا ان « السلطة » شركة بين الوالى والشعب . . وكان محمد على قد وقع بالفعل على « عقد » أو ميثاق يرتبط فيه بجملة المطالب التى رفضها من قبله خورشيد ، وفى مقدمتها الرجوع الى المصريين ممثلين فى « العلماء » ومشاورتهم فى الأمر . ولكن مشروع محمد على لم يرتبط أصلا بالشعب المصرى . لقد ارتبط بمصر فاحتاج الى شرعيتها . وكان بثاقب نظره يرى ان المصدر الواقعى للشرعية هم المصريون المعلقون أو المتعلقون هم أيضا بمصدر آخر للشرعية فى الاستانة . وما ان حصل على الشرعية المزدوجة حتى بدأ يحقق مشروعه وليس مشروع شعب مصر : اقامة دولة قوية وكبيرة . القوة من العلم والسلاح الأوروبيين ، والضخامة أو الفخامة من المجال الحيوى العربى . هكذا أصبح الجيش هو الركن الركين فى جهاز الدولة ، وارتبط التحديث الأول فى المنطقة بالتوسع الجغرافى . وعلى الجانب الآخر ظل الأزهر الذى لم يكن عمر مكرم من علمائه موئلا للشرعية .

---

(١) حسين فوزى النجار ـ رفاعة الطهطاوى ـ أعلام العرب عدد ٥٣ ـ القاهرة ص ٢٩

اقتصرت هذه الشرعية على « رسالة » مؤداها «رفع الظلم عن كاهل الشعب » سواء كان الظلم اقتصاديا أو كان عنصريا . وكلاهما يتداخلان فى أكثر الحالات . رؤية أجنبية لمعنى « الوطن » الذى لا ينفصل عن اطاره المرجعى ، وهو دار الاسلام . ولكنه يتصل بالفلاحين والتجار من أهل البلاد : « مصر » . هذه هى الرسالة التى تطلبت من المثقف ـ الفرد ان يكون داعية ، وأن يكون المثقف الجماعى هو الأزهر ، عنوان الشرعية . انه هو المساواة أو العدالة ـ العرقية والاجتماعية ـ وغايتها المواطنة أو الهوية . وكانت المسافة بين الأزهر والاستانة تطمح لمسافة أخرى مرتبطة بالأولى بين الأزهر والغرب ، فتتكامل أضلاع المثلث من قاعدة أزهرية وضلع عثمانى وضلع أوروبى .

أما جيش مصر الذى لم يكن مصريا فقد كان القاعدة الثانية لمثلث آخر ضلعاه الأزهر والغرب . المثلث الأول هو الشرعية الوطنية فى اطار الجامعة الدينية للخلافة وقيم الحداثة الغربية فى الحرية والمساواة . والمثلث الثانى هو سلطة الدولة فى اطار الشرعية الوطنية وقيم الحداثة الغربية فى العلم والتكنولوجيا . تحديث الضمير العام بما يتلاءم مع جهاز الدولة ، وتحديث جهاز الدولة بما يسمح لها ان تبرر التوسع ، هما نقطتا العراك وعقدتا الصدام بين السلطة والشرعية . كان على التحديث « الشرعى » ألا يتجاوز حدود الاجتهاد فى الاسلام ، وكان على التحديث العسكرى ألا يتجاوز حقوق الوطن فى الهوية وحقوق المواطنين فى العدالة .

ولم يكن محمد على ليستطيع ان ينسب فتوحاته الى الشرعية التى اكتسبها من المصريين ، وما كان بمقدوره ان ينسبها الى الاسلام . كانت الرسالة السياسية الأولى للاسلام هى توحيد العرب ، ومن ثم فقد اندمجت السلطة فى الشرعية والدعوة فى المشروع . ولم يكن « الآخر » الا دار حرب عليها الاستسلام الايديولوجى « ولذلك يعتبر الجهاد هو المبدأ الأصيل الذى يحدد طبيعة الدولة الاسلامية ويصبغها بصبغة رسولية وكفاحية وعسكرية »[٢] . ولم يكن محمد على عسكريا بهذا المعنى الاسلامى ، ولم يكن فى الوقت نفسه صاحب استراتيجية مصرية . لذلك لم يكن المثقف ـ الداعية أو مثقف الشرعية هو النموذج الذى ينسجم مع « مشروع » محمد على . كان المثقف التقنى ، هو أهم النماذج فى حوزته ، فهو « الخبير » الذى يضع المشروع على الورق ، أو ينقله من الورق الى الأرض . وكان النموذج الأول لهذا المثقف هو عثمان نور الدين الذى أوفده محمد على الى ايطاليا عام ١٨٠٩ ولم يعد الى مصر إلا عام ١٨١٧ بعد ثمانى سنوات من التنقل فى أوروبا بين ايطاليا وفرنسا وبريطانيا . وقد اصطحب نور الدين الكثير من الكتب فى اللغات التى زار أقطارها عند عودته الى مصر حيث شغل فيها على الفور منصب الاشراف على مكتبة ، كذلك فقد أسس مطبعة . ثم اشترك فى احدى اللجان لتنظيم برنامج للتعليم العسكرى ، وحصل على رتبة عسكرية عالية انطلق بها الى انشاء البحرية المصرية . وقد تولى عثمان نورالدين قيادة الاسطول المصرى فى حرب الشام عام ١٨٢٧ . ولا يضيف أهم المؤرخين لهذه الفترة شيئا ذا بال عن هذه الشخصية[٣] سوى ان صاحبها قد مهد الطريق أمام البعثة التى توجهت الى فرنسا عام ١٨٢٦ وكان من بين أفرادها رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) . ولكن الطهطاوى لم يكن المثقف التقنى أو الخبير ، فامتداد عثمان نور الدين سوف نعثر عليه فى وقت لاحق : على مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) .

كيف مضت الأحوال اذن بين صاحب « الدعوة » الوطنية القادر على منح الشرعية ، وصاحب « المشروع » الحاصل على السلطة ؟

ليس منصب نقيب الأشراف منصبا أزهريا ، ولا حتى دينيا ، وانما هو منصب كبير تولاه السيد عمر مكرم لانتسابه الى السادة الأشراف بعد محمد البكرى فى ٢٣ نوفمبر ١٧٩٣ . وبموجب هذا المنصب كان

---

(٢) مجدى حماد ـ العسكريون العرب وقضية الوحدة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٨٧ (ص ٣٨) .

(٣) جمال الدين الشيال ـ تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ـ القاهرة ١٩٥٢ .

يشترك فى الديوان والحفلات الرسمية الكبرى و« يشرف على أملاك نقابة الاشراف وادارة أوقافها وصرف المرتبات والخيرات لمستحقيها وينظر فى قضايا الاشراف وتظلماتهم »[٤] . ولكن عمر مكرم لم يصبح من مقاييس الشرعية لاعتبارات هذا المنصب الذى حصل عليه من الحاكمين ابراهيم بك ومراد بك فلم يجاملهما على الطغيان بل شارك فى الوفد المؤلف من المشايخ السادات وخليل البكرى ومحمد الأمير وعبدالله الشرقاوى شيخ الجامع الأزهر الذى اجتمع بهم فى ١٧ يوليو ١٧٩٥ للنظر فى « أمر قد ارتكبه الحكام الطغاة » . وبالرغم من اغلاق أبواب الجامع فقد تزاحمت جماهير المواطنين على الأزهر معلنة غضبها وتضامنها واستعدادها . وكان هذا الاجتماع أول عمل هام يدعى اليه عمر مكرم فأثبت ولاءه للشرعية من ناحية ، وانه قادر على مواجهة من منحوه المنصب من ناحية أخرى . . حتى أقبلت الحملة الفرنسية ودارت معركة امبابة فى ٢١ يوليو ١٧٩٨ . وكانت القاهرة قد أضحت تقريبا بغير سلطة (حكومة أو جيش) أمام القوات الغازية . ويجتمع علماء مشايخ الأزهر ويوفدون الى بونابرت من يحمل رسالتهم التى تطلب اليه حماية السكان . وبالرغم من انه رحب بمن حملوا الرسالة فقد طلب اليهم ان يأتى اليه كبار المشايخ ، وكتب بيانا يطمئن الأهالى فى ٢٢ يوليو ١٧٩٨ . وكان بعض المشايخ قد ترك العاصمة ومن بينهم عمر مكرم الذى توجه الى بلبيس برفقة ابراهيم بك . وبناء على دعوة بونابرت للجميع قام الشيخ الشرقاوى والشيخ السادات والكثير من المشايخ بالعودة إلا عمر مكرم . وفى الخامس والعشرين من يوليو ١٧٩٨ أصدر بونابرت قرارا بتأليف ديوان من المشايخ السادات والشرقاوى والصاوى والبكرى والفيومى والعريشى وموسى السرسى ومحمد الأمير والسيد عمر نقيب الأشراف ، يختارون لأنفسهم رئيسا من بينهم وسكرتيرا من خارجهم واثنين من الكتبة والتراجمة يعرفان الفرنسية والعربية . ومن حق هذا الديوان ان يعين رئيسين للشرطة ، وان يؤلف لجنة من ثلاثة يراقبون الأسواق والتموين ، وثلاثة آخرين يعنون بدفن الموتى . ويحرس أعضاء الديوان فى اجتماعاتهم اليومية اثنان احدهما فرنسي والآخر تركى . وعلى الجنرال برتييه **Berthier** وحاكم المدينة ديبوى **Dupuy** ان يلبيا ما يحتاج اليه أعضاء الديوان ويأخذا عليهم تعهدا بألا يتحركوا ضد الجيش . أما عمر مكرم فقد ارتحل مع ابراهيم بك الى العريش وغزة حتى يافا . وعين خليل البكرى نقيبا للاشراف و« ارتضى أن تكون داره هى المكان المختار لبونابرت (. . .) وانتهى الأمر بأن وثقت ابنته زينب البكرى صلاتها بالفرنسيين وعلى رأسهم بونابرت »[٥] .

ولكن عمر مكرم اضطر للعودة من الشام الى مصر بصحبة السيد أحمد المحروقى ، وكان الفرنسيون قد استثنوا المصريين فى قلعة يافا من البطش . وكان المشايخ قد عقدوا آخر جلسة للديوان فى ٦ ـ ٧ ـ ١٨٠١ وخرجوا لاستقبال الصدر الأعظم لتحيته بمناسبة قدومه الى مصر وللسلام على عمر مكرم والمحروقى اللذين وصلا الى القاهرة فى ١٥ ـ ٧ ـ ١٨٠١ .

كان عمر مكرم أثناء الحملة الفرنسية على مصر فى أحد ثلاثة أحوال : ايجابيا حينا ، منفيا باختياره حينا آخر ، ويعتكف سياسيا حينا ثالثا « وهو فى جميع هذه المراحل لم يدنس زعامته بالتعاون مع الفرنسيين فى أية صورة من صور التعاون وأشكاله وألوانه »[٦] . . بينما كان هناك أمثال الشيخ البكرى الذى لم يكن فريدا فى نوعه . ويحكى لنا الجبرتى قصة الشيخ محمد المهدى الذى اختلط بالفرنسيين « وانضم اليهم وسايرهم ولاطفهم فى أغراضهم ، وأحبوه وأكرموه وقبلوا شفاعته ووثقوا بقوله ، فكان هو المشار اليه مدة اقامتهم بمصر »[٧] . عمر مكرم اختار العلم العثمانى بمواجهة الفرنسيين . وعلى الصعيد الشكلى فقد كان جميع

---

(٤) عبدالعزيز محمد الشناوى ـ عمر مكرم بطل المقاومة الشعبية ـ دار الكاتب العربى ـ القاهرة ١٩٦٧ (ص ٨) .
(٥) المرجع السابق (ص ٥٦) .
(٦) المرجع السابق
(٧) عبدالرحمن الجبرتى ـ عجائب الأثار فى التراجم والأخبار ـ ط . بولاق ـ حـ ٤ (ص ٢٣٣ ـ ٢٣٧) .

المشايخ فى ظل الخلافة ، وكانت الخلافة ضد الحملة الفرنسية . ولكن الواقع الفعلى لم يكن كذلك ، فقد تهادن لمشايخ بدرجات مختلفة مع الفرنسيين منذ هزم المماليك . أما عمر مكرم فانه ما أن « عاد الى بلاده (حتى) زادت فى قلبه جذوة الجهاد اشتعالا ، لان التغيير الذى طرأ على قومه خلق فى نفسه معنى جديدا جعل يسعى له فيما بعد ، وهو أن يقود ذلك الشعب نفسه بنفسه »[8] . و معنى هذا ان العلم العثمانى الذى مضى وراءه عمر مكرم لم يكن علم الدولة ، وانما علم الدين . وكان يستطيع ان يحدس ان موقف السلطنة من فرنسا عموما ومن الحملة خصوصا لا يطابق الموقف « المصرى » وهذا هو سر الالتقاء والافتراق فيما بعد بينه وبين محمد على الذى لم يكن مشروعه فى « التحديث من أجل التوسع » اسلاميا ولا مصريا . وربما كان نجله ابراهيم باشا قد تعرب خلال الفتوحات المشرقية ، ولكن مشروعا قوميا عربيا كان أبعد ما يكون عن الفكر والشعور والرؤية . وانما هى الامبراطورية البديلة التى تتخذ من مصر قاعدتها لا من تركيا ، ولا بأس اذا استمرت من التهام تركيا واليونان التى وصلت الجيوش الى مشارفها . وكانت أوروبا جاهزة لضرب المحاولة ، ولم تكن الاستانة غاضبة من الضربة الأوروبية لمحمد على وقد صاغتها معاهدة ١٨٤٠ - ١٨٤١ . لم يكن لعمر مكرم علاقة بهذا المشروع الذى اقتضى على أية حال تحديث مصر باقامة دولة عمودها الفقرى هو المؤسسة العسكرية التى كانت مزيجا من الأتراك والألبان ، ولم تكن مؤسسة مصرية . ولكن هذه الانشاءات العسكرية والمائية والصحية قد أنجزها الخبراء الأجانب والأهالى من الفلاحين والحرفيين والأزهريين على أرض مصر . ومن ثم فقد ارتبط التحديث التكنولوجى بجهاز « القوة » المسلحة من جهة بصفتها المستفيد الأول من هذه « النهضة » ، وبجهاز القوة الشعبية - الدينية من جهة ثانية باعتبار الأزهر هو معقل الشرعية الوحيدة لهذه النهضة . وهكذا ولد المثقف « الحديث » منذ البداية داخل جهاز الدولة سواء كان خبيرا عند السلطان أو داعية فى الأزهر . وهكذا أيضا ولدت معادلة النهضة فى الأصل توفيقا بين ذاكرة الشرعية وفاعلية الآخر ، أو ما اصطلح على تسميته بالتراث والعصر ، والمعنى : الاسلام والغرب . وبما ان لكل اسلامه ولكل غربه فقد تعقدت سبل العلاقة بين المشروع والاسلام والغرب ، وتعقدت بالتالى مفاهيم الحداثة والهوية حسب علاقات القوى بين الأطراف المتصارعة . لم تكن هناك أطروحات نظرية يتبارى فى عرضها الفقهاء والعلماء ثم يعرضون بضاعتهم على ولى الأمر ، وانما كانت هناك « عمليات » اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية تجرى على أرض مصر وخارجها ، هى التى تبذر المفاهيم وتغرس الأطروحات وتخلقها خلقا .

كان هناك حكم أجنبى يستظل بدين الغالبية العظمى من شعب مصر . وكان هذا الشعب فى معظمه من « الفلاحين » كما أطلق عليه الأتراك ، وبعض القليل من التجار الصغار والحرفيين ، وكثرة هائلة من الدراويش والفرق الصوفية والتكايا والخرافات الشعبية التى لا علاقة لها بالدين . التخلف نموذجا . وأنظمة فى الحكم تتستر بالدين ودولة الخلافة تستنزف ثروة البلاد وتهدر مقومات الوجود البشرى لسكانها الأصليين . وتهديدات أوروبية متصلة تنافس السلطنة العثمانية وتناور بعضها بعضا . وهى قد امتلكت منذ عصر النهضة أسباب التقدم الحديث فى مختلف الميادين ، وازدادت تقدما مع مجموعة من الثورات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية : ثورة كرومويل فى انجلترا والثورة الأمريكية والثورة الفرنسية ، الثورات القومية والدينية : غاريبالدى وبسمارك ولوثر وكالفن . وكان من تطورات هذا التقدم واليات هذه الحداثة المداخلات البونابرتية التى زعمت كالحروب الصليبية انها صاحبة « رسالة » حضارية اقتضت ذات يوم ضرب هرم خوفو وفى يوم آخر ضرب الجامع الأزهر .

• (٨) محمد فريد أبو حديد - سيرة السيد عمر مكرم - لجنة التأليف والترجمة والنشر ط . ثانية - القاهرة ١٩٤٨ (ص ٦٠) .

(9) BENOIST – MECHIN, BONAPARTE EN EGYPTE, Paris 1978, P 105 – 108 et 163 ` 171

فى هذه الشروط كان المثقف ـ الداعية قائدا شعبيا من أجل الاستقلال . وبالرغم من الانتماء العثمانى لراية عمر مكرم إلا أن الاستقلال لم يعن لديه جلاء القوات الفرنسية فقط . كانت مواجهته للوالى أحمد خورشيد فى دار المحكمة الكبرى ١٢ مايو ١٨٠٥ حين اجتمع الزعماء والمتكلمون فى الدولة مجلس الشرع) وكانت الهتافات من الجماهير حول المحكمة تزأر « يارب يا متجلى اهلك العثملى » . وكانت المطالب المطروحة على بساط البحث هى :

(١ ـ عدم مرابطة القوات العسكرية فى القاهرة .

(٢ ـ عدم السماح للجنود بحمل سلاحهم فى القاهرة .

(٣ ـ الامتناع عن فرض أى ضريبة إلا بموافقة المشايخ والأعيان .

(٤ ـ اعادة المواصلات بين القاهرة والوجه القبلى .

هذه مطالب استقلالية واضحة ، فمن غير المعقول أن تخلو البلاد من الجند والسلاح ، ولكن الطلب المضمر هو احلال المصريين مكان الاغراب . أصبح الجنود العثمانيون اغرابا والسلاح العثمانى غريبا . انها مصر المسلمة ذاتها ، ولكنها غير الذائبة فى كيان خارج الحدود . ولم تصل المطالب حد الانفصال عن مركز دينى ـ سياسى خارج الحدود ، ولكنها وصلت الى حد ان جاهر عمر مكرم بضرورة عزل أحمد خورشيد وتولية محمد على مكانه . وبالفعل توجه عمر مكرم وبقية المشايخ والعلماء الى دار محمد على فى الأزبكية وعرضوا عليه منصب الولاية بالشروط المسجلة فى بيانهم لأحمد خورشيد . وقام نقيب الأشراف عمر مكرم والشيخ عبدالله الشرقاوى الامام الأكبر للجامع الأزهر « فألبساه كركا وعليه قفطان وقت العصر ونادوا بذلك فى تلك الليلة فى المدينة »[10] . وانعقد المجلس الموسع برئاسة عمر مكرم مرة أخرى فى دار محمد على وضم المشايخ والأعيان و« قالوا جميعا قد اخترناك لذلك برأى الجميع والكافة ، والعبرة رضا أهل البلاد . وفى الحال أحضروا فروة وألبسوها له وباركوا له وهنأوه . ونودى فى المدينة بعزل خورشيد واقامة محمد على فى النيابة (أى حتى وصول الفرمان السلطانى) . . . »[11] . ومنذ تلك اللحظة أصبح عمر مكرم قائد الثورة المصرية الأولى فى القرن التاسع عشر . كان المعنى الظاهرى اقرار حق المصريين فى تعيين الحاكم، وارتباط هذا الحاكم بعقد اجتماعى مع المحكومين . وكانت الدلالة الأعمق هى ميلاد الهوية الوطنية المصرية من قبل ان يتكلم رفاعة الطهطاوى عن المواطنة فى المفهوم (الأوروبى) الحديث بربع قرن . ولم يقم عمر مكرم نفسه بصياغة هذا المفهوم مستقلا عن سياقه البالغ التعقيد . كان المثقف الداعية يولد فى وقت واحد مع ولادة الدولة ذات المشروع التحديثى الخاص بها ، ولكنها دولة مصر وان لم تكن دولة المصريين . لذلك فالدعوة الاستقلالية كانت بعثا وتشكيلا وتكوينا للروح المصرية أو « الشخصية المصرية » . وكان هذا هو التحديث القيمى ـ المعيارى من جانب الدعوة التى اقترنت على الفور بالكفاح المسلح الذى قاده عمر مكرم بنفسه لخلع خورشيد من القلعة وتثبيت محمد على مكانه . وهناك دلائل على ان محمد على كان « جاهزا » لتلقى دعوة الولاية ، وانه بادر الى الترويج الهادىء المستتر لهذه الفكرة فكان يزور المشايخ سرا ويندد بسلوكيات الوالى ويكاد يرشح نفسه بديلا[12] . ولكن يبقى السؤال : لماذا توجه محمد على الى المصريين للوصول الى سلطة مصر ؟ ويبقى أيضا السؤال المقابل : لماذا اختاره عمر مكرم ؟ وليس هناك جواب مباشر على أى من السؤالين ، ولكن السياق التاريخى يرجح بعض الاحتمالات :

قاد المثقف ـ الداعية عمر مكرم النضال الشعبى المسلح لانتزاع الوالى من قلعته ، ودار حوار هام بينه

---

(١٠) الشناوى (ص ١٠٧) .

(١١) المرجع السابق (ص ١٠٨) .

(١٢) راجع لعفاف لطفى السيد « السياسة الداخلية لمحمد على» **M.Ali,s internal politics** من ص ١٥٣ الى ص ١٧٣ فى كتاب **L'EGYPTE au xixesiecle** لمجموعة باحثين فى شئون الشرق الأوسط **Paris,1982 C.R.N.S**

وبين أحد أنصار خورشيد :

- عمر بك الألبانى : كيف تعزلون من ولاه السلطان عليكم ؟ وقد قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ؟

- السيد عمر مكرم : أولو الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل . وهذا (يقصد خورشيد) رجل ظالم . وجرت العادة من قديم الزمان ان أهل البلاد يعزلون الولاه . وهذا شيء من زمان . حتى الخليفة والسلطان اذا سار فيهم بالجور فانهم يعزلونه ويخلعونه .

- عمر بك الألبانى : وكيف تحاصروننا وتمنعون عنا الماء والمأكل ، وتقاتلوننا ؟ أنحن كفرة حتى تفعلوا معنا ذلك !

- السيد عمر مكرم : نعم ، قد أفتى العلماء والقاضى بجواز قتالكم ومحاربتكم انكم عصاه .

- عمر بك الألبانى : ان القاضى هذا كافر .

- السيد عمر مكرم : اذا كان قاضيكم كافرا ، فكيف بكم ؟ وحاشاه الله من ذلك ، انه رجل شرعى لا يميل عن الحق .

يقول الجبرتى ان هذه المقابلة تمت فى ٢٥ مايو ١٨٠٥ بمنزل حسين باشا[١٣] .

فى هذا الوقت كان الجنود الألبان أقل الجميع حماسا فى العمل المسلح ضد خورشيد لان مقاتلة حراسه وهم من بنى جنسهم بدت أمرا شاذا ، ولكن المصريين من أبناء الشعب البسيط الذين التفوا حول دعوة عمر مكرم والعلماء هم الذين صمدوا ودفعوا ثمن شجاعتهم غاليا . غير ان الألبان لم يكتفوا بالنكوص عن شرف القتال - فهم لم يدركوا مبرره أو لم يقتنعوا به - بل هاجموا المصريين هجوما غادرا وفاحشا « وشرع المصريون يقيمون المتاريس فى الطرق المؤدية الى الأزهر ، وصعد الأولاد والنساء الى أسطح المنازل يقذفون الجنود بالحجارة ، وانصرف الرجال الى قتال الألبانيين »[١٤] . ويبدو ان هذا القتال المزدوج على جبهتين - تولية محمد على والدفاع عن النفس - قد أثمر بطولات محققة تلقى الضوء ساطعا عل مغزى الهوية الوطنية المصرية التى ولد الوعى بها فى تأسيس الدولة الحديثة ، فيحكى الجبرتى قصة حجاج الخضرى الذى « تميز بالبطولة والفدائية والايغال فى ذبح الجنود الألبانيين وهم يعتدون على الشعب . وكان حجاج شيخا لطائفة الخضرية فى القاهرة ويقيم فى حى الرميلة بالقلعة ، واليه تنسب البوابة المعروفة ببوابة حجاج وتسمى أيضا بوابة الخلاء ، وهى على مقربة من مسجد السيدة عائشة . وكوّن من سكان هذا الحى فرقة من الرجال ذوى بأس شديد كانوا يأتمرون بأمره ويخضعون لتوجيهات زعيم الثورة عمر مكرم . وكان جزاء هذا الرجل هو الشنق فى أغسطس ١٨١٧ بأمرمن محمد على » . هذه الصياغة ليست جبرتية ، وانما كتبها محمود الشرقاوى[١٥] . وهى اذ تؤكد الطابع المصرى الصميم لثورة ١٨٠٥ فانها تكشف النقاب قليلا عن قواها الاجتماعية ، وتفضح حقيقة موقف محمد على من هذه القوى « المصرية » و« الشعبية » حتى انه بعد اثنى عشر عاما لا ينسى حين واتته الفرصة أن يقتل حجاج الخضرى . وسوف تقودنا هذه الوقائع الجزئية الى المدخل العام لصراع الأقدار بين السلطة التى أقامها المصريون بدمائهم والشرعية التى منحت هذه السلطة زمام الحكم ارتباطا منها بالمغزى الدينى للخلافة العثمانية . فى السنة التى قتل فيها حجاج الخضرى - ١٨١٧ - وصل المثقف التقنى الأول عثمان نور الدين من أوروبا ليواصل تحديث مشروع محمد على .

صدر المرسوم السلطانى بتعيين محمد على واليا على مصر ، فانقسم الصف الوطنى بين عمر مكرم الذى رفض القاء السلاح وبين الشيخ عبدالله الشرقاوى شيخ الأزهر والشيخ محمد الأمير وغالبية المشايخ .

---

(١٣) الجزء الثالث (ص ٣٣١) .

(١٤) الشناوى (ص ١٢٢) .

(١٥) محمود الشرقاوى - مصر فى القرن الثامن عشر - مكتبة الأنجلو المصرية (د.ت) جزء ٣ (ص ١٣٣ - ١١٦) .

كانت المرة الأولى التى يقوم فيها « زعماء » للشعب بخلع الباشا العثمانى ، وتولية آخر مكانه باختيارهم . كان المشايخ والأعيان قبل ذلك يتوسطون لدى الحاكم ، أما الآن فقد « تزعموا المحكومين وخاطبوا الحاكمين بلهجة شديدة الجرأة بعيدة المعنى . وهذا هو البعث الجديد لمصر ، وهو سر هذه القوة التى بلغتها فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر »[١٦] .

كان الأمر بالنسبة لمحمد على استغلالا للشرعية المصرية فى توليه الحكم ، أى أنه رأى الأحداث من خارجها استبدالا لحكم بآخر بينما كانت الاحداث داخلها فى رؤية المثقف ـ الداعية اعلانا بالاستقلال و« لما أراد محمد على ان يتحلل من الالتزام الذى يقضى عليه بطلب المشورة من الزعماء والرجوع اليهم فى شئون الحكم تمسك عمر مكرم بالميثاق الذى واثقه عليه عند مبايعته فى ١٣ ـ ٥ ـ ١٨٠٥ فحدث صراع حول هذا المبدأ بين عمر مكرم ومحمد على أدى الى الصدام بينهما»[١٧] . ولم يفكر المثقف ـ الداعية لحظة واحدة فى الانفراد بالحكم اقتناعا منه بان الشرعية المصرية تستطيع الاستقلال ولا تستطيع الانفصال . كانت ماثلة أمامه تجربة على بك الكبير (١٧٦٨ ـ ١٧٧٣) وقد عزل الوالى العثمانى وأوقف الجزية وقام بفتوحات الشام والحجاز ومنع الولاة العثمانيين من دخول مصر ، ولكنه ـ رغم ذلك كله ـ كان يلقب « قائمقام مصر المحروسة » ، وكان الدعاء لسلطان الدولة العثمانية .

لم يفكر عمر مكرم اذن فى دمج الشرعية بالسلطة والانفراد بالحكم ، بل تفرغ لدور قيادى فى صد حملة الانجليزى فريزر**Mackemzie FRASER** واجتمع بالزعماء : شيخ الأزهر عبدالله الشرقاوى والشيخ محمد الأمير والدفتردار فى ٧ ابريل ١٨٠٧ فى حضور بعض الضباط . وفى اليوم التالى كان يشارك بنفسه فى ملاحظة الاستحكامات يشجع العمال ويثير الحماس . ومرة أخرى يتأكد النصيب الأوفى من القتال للمصريين ، بينما كان محمد على فى معسكر امبابة من ٧ الى ١٩ أغسطس يتهيأ لاستئناف المفاوضات مع مندوبى الحملة ، وقد غادرها للتوقيع على اتفاقية الانسحاب . وكان ثمن دماء المصريين مزيدا من الضرائب ومزيدا من الابتعاد عن زعمائهم للتشاور . وهنا لابد من استحضار تقييم الجبرتى لعلماء الأزهر فى عصره ، وسوف ندرك مدى قربه أو بعده عن الحقيقة فى ضوء الأحداث التى ترتبت على رفض عمر مكرم الاجتماع بمحمد على حتى يلغى الضرائب . يتكلم الجبرتى عما بين علماء الأزهر « من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة والتفاهم والتكالب على سفاسف الأمور ، وحظوظ الأنفس من الأشياء الواهية ، مع ما جبلوا عليه من الشح والشكوى والاستجداء وفراغ الأعين والتطلع للأكل فى ولائم الأغنياء والفقراء والمعاتبة عليها ان لم يدعوا اليها »[١٨] . فى ضوء ذلك يمكن ان نفهم كيف التقت أمانى محمد على برغبات بعض المشايخ حين اجتمع قاضى القضاة والشيخ الشرقاوى والمهدى والسادات والدواخلى والفيومى فى ٩ ـ ٨ ـ ١٨٠٩ فى « مجلس شرع » لم يحضره عمر مكرم فاتخذ منهم محمد على شهودا على امتناعه وطلب من قاضى القضاة ان يثبت ذلك ، وأمر فى الحال بعزله وتعيين الشيخ السادات مكانه نقيبا للأشراف . ولم يكتف بذلك ، بل أمر بنفيه على الفور الى دمياط فى ١٨٠٩/٨/١٢ .[١٩] وهذه هى السنة التى سافر فيها المبعوث الأول عثمان نور الدين الى ايطاليا بصفته النموذج التقنى المرتقب أو التجربة الأولى لخبير الحداثة الغربية . ولا يأسف الجبرتى كثيرا على هذه العقوبة التى نالها عمر مكرم ، بل يقول « وأماالسيد عمر مكرم فان الذى وقع له بعض ما يستحقه ، ومن أعان ظالما سلط عليه . ولا يظلم ربك أحدا » .

---

(١٦) حسين مؤنس ـ الشرق الاسلامى فى العصر الحديث ـ ط ثانية ـ القاهرة ١٩٣٨ (ص ٩٨) .
(١٧) الشناوى (ص ١٤١) .
(١٨) الجزء الرابع (الحوادث بين الرابع من أكتوبر وأول نوفمبر ١٨٠٧) وفيها أوصاف لا يليق ذكرها نمسك عنها .
(١٩) الجبرتى - جـ ٤ (ص ١٢٩ الى ص ١٣٠) .

فى الثانى من مارس ١٨١١ قام محمد على بأكبر جراحة عسكرية ـ سياسية ، وقد سميت بمذبحة القلعة التى أباد فيها ما تبقى من المماليك بضربة واحدة . وفى اليوم التالى كان علماء الأزهر يهنئون محمد على «بالظفر» ، وفى التاسع من أكتوبر ١٨١٢ توفى شيخ الأزهر عبدالله الشرقاوى فاستأذن العلماء محمد على فى النظر لشغل المنصب . وبدوره طلب منهم ان يختاروا «شخصا خاليا من الأغراض ، وأنا أقلده ذلك » . ثم طلب من قاضى القضاة ان يجتمع بهم لتنفيذ الطلب . وكانوا يحدسون بأن الشيخ محمد المهدى هو مرشح الوالى فكتبوا اعلانا شرعيا بتعيينه ورفعوه الى محمد على للتصديق عليه ، وصافح الحاضرون المهدى مهنئين وقرأوا الفاتحة . ولكن محمد على فاجأهم بالشيخ محمد الشنوانى فقلده أمامهم مشيخة الأزهر وخلع عليه فروة سيمور . ومن العجائب المتكررة كأنها قانون ، ان ينكل صاحب السلطة بالذين نافقوه ، وهكذا فقد المهدى تقدير الشعب والزعماء والحاكم ، وصادر محمد على أموال السادات ثم هدد أرملته باغراقها فى النيل . واستولى الدواخلى على منصب نقيب الأشراف وما لبث ان عزله ونفاه . والأهم من ذلك كله ، على الاطلاق ، انه قنن وصايته على مصدر شرعيته : الأزهر .

وبعد تسع سنوات من المنفى الداخلى فى دمياط يكتب عمر مكرم الى محمد على يهنئه بالفتوحات ويطلب اليه الاذن بالحج الى بيت الله الحرام ، فيبعث اليه الوالى بهذه الرسالة : « الى مظهرالشمائل سنيها ، حميد الشئون وسميها ، سلالة بيت المجد الأكرم والدنا السيد عمر مكرم ، دام شأنه . أما بعد ، فقد ورد الكتاب اللطيف من الجناب الشريف ، تهنئة بما أنعم الله علينا وفرحا بمواهب تأييده لنا ، فكان ذلك مزيدا من السرور ومستديما لحمد الشكور ، ومجلبة لثناكم واعلانا بنبل مناكم جزيتم حسن الثنا مع كمال الوقار ونيل المنى » . وعاد عمر مكرم الى القاهرة فى ٩ يناير ١٨١٩ . ولقى استقبالا شعبيا صاخبا مما أعاد الهواجس الى محمد على . وفى التاسع والعشرين من مارس ١٨٢٢ انتفضت البلاد من جديد فاحتشد الناس على أبواب الشيخ محمد العمروسى شيخ الأزهر ، فبادر محمد على الى ارسال قواته نحو الأزهر ، فما كان من الشيخين محمد العمروسى ومحمد الأمير إلا ان خرجا من الجامع متخفين عن العيون الى القلعة حيث يتربع الوالى مما أثارالسخط والأسى لدى المواطنين الذين صدموا بموقف الأزهر . أما محمد على فقد حسم هواجسه وقرر ان عمر مكرم هو الزعيم السرى للانتفاضة فقام بنفيه مرة أخرى فى الخامس من ابريل ١٨٢٢ ولم يكن قد أدى فريضة الحج ، حيث مات فى منفاه فى العام نفسه .

ليست مأساة شخصية هذه السيرة المعقدة للسيد عمر مكرم ، فالأرجح انه كان مقتنعا فى قرارة نفسه ان البلاد لا يمكنها ان تعود الى ما كانت عليه فى زمن الحملة الفرنسية أو قبلها ، يشاركه على نحو آخر محمد على فى هذه القناعة . ويبدو ان نقيب الأشراف المصريين قد حدس ان طموحات القائد العسكرى الألبانى الذى كان قد ترقى مرتبة رسمية قريبة من درجة الولاة سوف ينسجم مع « الدعوة » الاستقلالية لمصر . ولكن محمد على كان هاجسه مشروع « القوة والتوسع » على قاعدة مصرية راسخة من التحديث التكنولوجى . هذه نقطة اللقاء والافتراق بين الجيش والأزهر فى مصر الحديثة . وهى نقطة « الثورة » ذات القطبين : الدعوة والمشروع . كانت الحداثة التكنولوجية الغربية اداة مشروع القوة والتوسع ، ولم تكن أداة « نهضة مصر » . وهو المشروع الآخر الذى ولد فى خضم التلاقى والصراع بين « امبراطورية » محمد على والهوية الوطنية المصرية ، فمن هذا التلاحم انبثق مشروع نهضة مصر من داخل جهاز الدولة ومن صميم الأزهر : ذلك هو مجمل عمل رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) صاحب المشروع المغاير لمشروع الدولة وليس المعارض لها أو المعترض عليها . بل كما ان مصر قد أفادت من ثورة ١٨٠٥ ومن المشروع التقنى لمحمد على ، فان « الامبراطورية » العلوية قد أفادت بدورها من « مشروع النهضة » القادم من الدولة والأزهر والغرب جميعا . ولكن العلاقة بين أطراف المشروع المصرى كما سنطلق على عمل الطهطاوى ليست متساوية فى الحجم أو النوع أو السياق . . فالاسلام يربط بين دولة محمد على ومصر برباط مختلف عن « همزة الوصل » بين كليهما والغرب . كانت مصر هى الهدف من الحملة الفرنسية

(ويتميز ضرب الهرم وضرب الأزهر بهذه الدلالة) . ولم يكن للتحديث الفرنسى أية علاقة بالمجتمع المصرى او الشعب المصرى كان الموقف الفرنسى من السلطنة العثمانية هو نفسه الموقف من مصر . وهو « الغزو » دون زيادة أو نقصان . ولم يعد الوسائل الكفيلة باخضاع البلاد على أحسن الوجوه ، من الادارة الى الصحة الى المطبعة الى كتيبة العلماء .

أما ثورة ١٨٠٥ ومشروع محمد على من جانب ودعوة عمر مكرم من جانب آخر فى اطار المشاركة الشعبية المباشرة فى القتال ضد خورشيد مرة وضد الانجليز مرة أخرى ، فقد أثمرت نقطة اللقاء بالغرب من موقع الاستقلال بمصر حسب رؤية محمد على والاستقلال لمصر حسب رؤية عمر مكرم . ومن هذه النقطة انطلق رفاعة رافع الطهطاوى فى ابداع المشروع المصرى الذى لن تكون الرحلة الى باريس عنصره الوحيد ، بل سيكون الأزهر بما يعنيه فى المظهر وما يضمره فى الجوهر عنصرا آخر ، وستكون الكتابات والمؤسسات والتطبيقات عنصرا ثالثا . ومن هذه العناصر تكوَّن مشروع التحديث المصرى أو مشروع النهضة الوطنية المصرية . من داخل جهاز الدولة ولد المشروع وكانت الدعوة بالرغم من مغايرة المشروع للرؤية « الامبراطورية » فى دولة محمد على ، وارتباك العلاقة بين « الدعوة » و« الشرعية » فى الجامع الأزهر .

كان الفتح العثمانى ، كما يقول جمال الدين الشيال ، قد افتتح فى مصر عهدا سيطرت فيه على بسطاء الناس جماعات المشعوذين ومدعى الولاية وحل الايمان بالسحر ومعجزات الموتى مقام الدين . ولم ينج العلماء أنفسهم من هذه الدروشة ويحكى الجبرتى قصصا أشبه بالأساطير عن الموت الذهنى[٢٢] والانسحاق العقلى تحت أقدام الجهل والتخلف . ويلاحظ أحد المؤرخين ملاحظتين هامتين : أولاهما أن ما يسمى بالتدين الشعبى قد وصل الذروة فى ذلك الوقت فقد توسعت الطرق الصوفية حتى فرضت سطوتها على رجال الأزهر والحكام معا مما أدى سلبيا « الى اضعاف روح التمرد » و« اخماد نار الثورة » . والملاحظة الثانية هى « ان مصر العثمانية عاشت اتساقا حقيقيا بين قيمها ومثلها وأفكارها من ناحية وأوضاعها وأبنيتها الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية من ناحية أخرى . ولهذا فان المصرى العادى ما كان له أن يستشعر ثمة تباينا أو اختلالا بين مثله ومعتقداته من جانب وواقع الحياة التى يحياها من جانب آخر . كيف لا والحكام الجدد مسلمون »[٢١] .

هذه الصورة العثمانية ترادف بدرجات متفاوتة الصورتين الفاطمية والايوبية . ولكن هذا التدهور الذى انعكس سلبيا على الأزهر لا يرسم « المعنى » الذى جسده الجامع ـ الجامعة ـ أو الجامع ـ الأمة من « ذاكرة » الشرعية .

حين يجتهد البعض فينسبون الى عثمان نور الدين الفضل فى ايفاد البعثة التى ضمت الطهطاوى الى فرنسا عام ١٩٢٦[٢٢] أو يقررون هم أنفسهم فى موضع آخر[٢٣] ان الأسباب قد اتصلت بين علماء الحملة الفرنسية وبعض المشايخ أمثال اسماعيل الخشاب والجبرتى وحسن العطار الذى أوصى شخصيا محمد على برفاعة الطهطاوى ، فان هؤلاء لا يتوقفون كثيرا على أبواب الأزهر . واذا توقف البعض فعند الزوايا السلبية التى تجىء الرحلة أو البعثة أو الاتجاه نحو أوروبا كرد فعل عليها ، وكان هذا أو ذاك من الأزهريين قد صار شيئا بالرغم من انتمائه للأزهر . وليس ذلك موقفا من الدين فالذين يقولون ذلك جميعا من

---

(٢٠) جمال الدين الشيال ـ رفاعة رافع الطهطاوى ـ نوابغ الفكر العربى ـ ط ثانية ١٩٧٠ (ص ١٢) .

(٢١) عبدالخالق لاشين ـ المثقفون وقضية التنوير (مصر الحديثة) ـ جريدة الأهرام ـ الطبعة الدولية ص ١٠ [٢٣ ـ ٧ ـ ١٩٩٠] .

(٢٢) خالد زياده (عن الشيال) ـ الرحالة المسلمون الى أوروبا ـ جريدة الحياة اللندنية ـ ٢٣ يوليو ، تموز ١٩٩٠ .

(٢٣) جمال الدين الشيال ـ المرجع السابق (ص ١٣) .

المسلمين ، ولكنه موقف من انعكاسات التخلف العثمانى أو غيره على الأزهر . وموقف من مشروعات التحديث فى بلادنا باعتبار الحملة الفرنسية هى نقطة للانطلاق وإذا كنا من المعارضين لهذا الموقف الأخير فأننا لاننكر التخلف العثمانى وغيره وانعكاساته على الأزهر ولكن هذه الانعكاسات التى تتضح فى المظهر على السطح لا تحجب عنا الجوهر ، فالأزهر من جهة هو المثقف الجماعى . وقد أطلق جرامشى هذا المصطلح على « الحزب » أما فى بلادنا فالأزهر هو الجامع والجامعة فى وقت لم يكن فيه أى تعليم آخر . وحين وجد التعليم الآخر كان الأزهر ينبوعه ومصبه طلابا وأساتذة ومواد دراسية . لذلك كان المثقف الجماعى الذى اتسع للأذكياء حتى لمعارضته . وإلا كيف نفسر ان حسن العطار ورفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ومصطفى وعلى عبدالرازق وطه حسين وخالد محمد خالد ، جميعا من الأزهر ؟ « ان هؤلاء الشيوخ على شدة حرصهم على سالف العادات وقديم المناهج كانوا قادة حركات تجديد ورواد نهضات تحرر وناثرى بذور ثورة وطليعة عهد جديد ، وقد ثاروا وتمردوا واصطدموا بقوى أكبر منهم ، ولكنهم لم يتزلزلوا ولم يتخلوا عن رسالتهم ولم يداخلهم الخوف ولم يتسرب اليهم الشعور بالنقص »[٢٤] . كانت المدارس القليلة فى عهد الأيوبيين أو المماليك قد اضطربت أحوالها اضطرابا شديدا ، وآلت أمورها فى العهد العثمانى الى انتهاء فكان الأزهر - بالرغم من التخلف - هو دار المعرفة التقليدية الوحيدة ، ويؤرخ على مبارك لهذه النقطة قائلا « ابتداء من القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر الهجرى مدة ثلاثة قرون أهمل (فيها) أمر المدارس وامتدت الأطماع الى أوقافها وتصرف فيها النظار ، وامتنع الصرف على المدرسين والطلبة والخدمة فأخذوا مفارقتها ، وصار ذلك يزيد فى كل سنة عما قبلها لكثرة الأضطرابات الحاصلة بالبلاد حتى انقطع الالتفات الى عماراتها فامتدت أيدى الناس والظلمة الى بيع رخامها وأبوابها وشبابيكها حتى آل بعض تلك المدارس الضخمة والمبانى الجليلة الى زاوية صغيرة تراها مغلقة فى أغلب الأيام ، وبعضها زال بالكلية وصار زريبة أو حوشا أو غير ذلك . . »[٢٥] . ويحدد جمال الدين الشيال انه فى العهد العثمانى كان الأزهريون هم وحدهم « المعلمون » فى المدارس التى تبقت فى الاسكندرية ودمياط ورشيد والمنصورة والمحلة ودسوق وطنطا وقوص وقنا وطهطا[٢٦] . وهكذا عاش الأزهر طوال العصر العثمانى الموطن الأساسى للثقافة فى مصر ، وقد أتاح له هذا « الانفراد » موقعا قياديا[٢٧] . وحين شرع محمد على فى فتح المدارس لم يجد سوى الأزهريين سواء كانت المدارس علمية بحتة كمدرسة الطب فى أبى زعبل (١٨٣٦) والقصر العينى (١٨٣٨) أو مدارس للغات والآداب كمدرسة الألسن (١٨٣٦) « ومن طريف ما يذكر ان محمد على لمس نبوغ الأزهريين » .

هكذا تكوَّن المثقف الجماعى ، أى الأزهر ، من الخيبات والوثبات . من الكتاتيب فى القرى كان حفظ القرآن وتعلم العربية يقودان الصبى أو الشاب الى ينبوع الثقافة التقليدية فى الأزهر فيلعب دورا آخر غير الدور المتاح لأغلب أبناء الفلاحين ، إذ أنه « المثقف » المعلم والفقيه والمأذون والقاضى الشرعى وخطيب المسجد . انه أحد خيوط نسيج « المثقف الجماعى » . ومن بين المئات والآلاف تخرج قلة من المثقفين التقليديين الى لقاء « الآخر » من داخل جهاز الدولة . وبين هذه القلة من ينتمى الى مشروعها مثقفا تقنيا ، خبيرا ، أو ينتمى الى ابداع المشروع المصرى مثقفا شاملا ، أو الى الشرعية داعية .

وقد تقاطع مشروع الطهطاوى مع مشروع الدولة ، ولم ينفصل عن الدعوة . ولكنه فى الحالين كان ثمرة اللقاء والافتراق بين هذه الدعوة وتلك الدولة : مشروع النهضة الذى خرج فى الأصل من رحم المثقف الجماعى ، الأزهر . ولكن الأزهر مثقف جماعى فى اطار أعم ، هو ذاكرة الشرعية . والذاكرة ليست نصبا

---

(٢٤) فتحى رضوان - دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث - الزهراء - القاهرة ١٩٨٦ (ص ١٥) .

(٢٥) الخطط التوفيقية ١٣٠٦هـ (جـ ١ ص ٨٧ و٨٨)

(٢٦) عن مقالة بالانجليزية « ملامح الحياة الاجتماعية والثقافية فى القرن ١٨ » ضمن Political and social change in modern EGYPT, london 1968 P. 118

(٢٧) عبدالعزيز الشناوى - دور الأزهر فى الحفاظ على الطابع العربى - (د.ت) ص ٦٨٤ .

تذكاريا لتكريم الماضي ، وانما هى كائن حى مستمر النمو والتواصل بين الماضى والحاضر والمستقبل . والشرعية لا ترادف الدين ، ولكنها تحتويه من خلال الالتماس البشرى والالتباس التاريخى بين النص والحياة .

يبنى الأزهر ذاكرته من عدة مواد :

● كان الأزهر هو مركز « القضاء » . ليس القضاء الشرعى فحسب كما هو حاله فى كل العصور ، وانما القضاء على وجه العموم « وحسبك ان تعلم ان القضاة الأربعة ومنها منصب قاضى القضاة ، ومناصب نواب القضاة ومنصب المحتسب كانت بطبيعتها وقفا على العلماء (. . .) وربما كان لفتوى قاضى القضاة أثرها فى تغيير مصاير العرش أو فى تعضيد مركز وال أو سلطان »[٢٨] . وكانت آخر بعثات محمد على الى فرنسا عام ١٨٤٧ خمسة من أذكياء الأزهر لتعلم المحاماة .

أى انه كان جهاز « الضمير » و« الرأى » . وهذا هو الركن الركين فى ذاكرة الشرعية : القانون . ولم يكن المقصود التطبيق التقنى للشرع الاسلامى أو الأوروبى ، وانما كان المقصود : العدالة والمساواة . و« القضاء جزء من نظام الحكم وسلطة من سلطاته . . . فان المنازعات التى يحسمها القضاء هى منازعات تخضع للنظام القانونى الذى هو أحد وجوه السياسة ، ولا شبهة فى ان مهمة القضاء فى رعاية هذا النظام وتفسيره هى مهمة سياسية بالمعنى الواسع . وهى مهمة سياسية يضطلع بها القضاء بالنزول على أحكام القانون الذى يطبقه ويفسره . ليس هذا فحسب ، وانما يضطلع القضاء بدور سياسى لا شبهة فيه حيث يراقب قرارات الادارة والقوانين الصادرة ، فرقابة القضاء الادارى ورقابة دستورية القوانين تمثلان الى حد كبير مساهمة من القضاء فى تشكيل الضمير العام السياسى »[٢٩] . وليس هذا الكلام عن القضاء المعاصر ، بل هو ينطبق على ذاكرة الشرعية التى بناها الأزهر . ولنا أن نستحضر كيف انه فى فترة قصيرة خلال القرن السابع الهجرى كان الأزهر قد أبرز هؤلاء العلماء :

١ - تقى الدين بن دقيق العيد (٦٥٥هـ - ٧٠٢هـ) من أكبر الفقهاء .
٢ - تقى الدين السبكى (٦٨٣هـ - ٧٥٦هـ) من كبار أصحاب الفتاوى الشرعية .
٣ - تقى الدين المقريزى (٧٦٦هـ - ٨٤٥هـ) من كبار المؤرخين وكان بن تغرى بردى من تلاميذه .
٤ - شهاب الدين حجر العسقلانى (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ) من كبار المعلمين[٣٠] .

كان اقامة ميزان العدالة تربية للضمير العام وبناء للمعيار والقيمة . ولم يكن ذلك وقفا على الأزهريين بالمعنى الاصطلاحى ، وانما كان مناخا شائعا يكاد يكون ملزما فى المجتمع . وكانت هذه البنية الأساسية فى تكوين « الرأى » هى اطار « الدعوة » ونقطة انطلاق المثقف - الداعية . والرأى بهذا المعنى ليس ترديدا أو تطابقا مع رأى السلف أو رأى الدولة ، وانما يفيد الكينونة والاستقلال . هكذا جمع الأزهر بين « المحافظة » على الطابع المميز لاصالة الموروث وبين فتح باب « الاجتهاد » . وليس للخلافات الضارية بين علمائه أو بين تلاميذه وأساتذته الا هذه الدلالة الصراعية . ولو لم تكن فى الأزهر مقومات تكوين « الرأى » لما تخرج منه الدعاة المختلفون فيما بينهم اختلافا شديدا ، ولما ظهرت دعوات الاصلاح الدينى والتجديد الأزهرى نفسه ، ولما كان القبول بالآخر ضمنيا أو صراحة قبولا نقديا . الأزهر هو القانون المكتوب وغير المكتوب . هذه مادة أولى .

● وكان الأزهر مركز « الثورة » على الولاة والسلاطين والمحتلين جميعا لمقاومة الاخلال بالعقد الاجتماعى اذا كانوا من الولاة ولمقاومة اغتصاب السيادة اذا كانوا من المحتلين . ويغمرنا الجبرتى بفيض من الأحداث

---

(٢٨) محمد عبدالله عنان - تاريخ الجامع الأزهر - مؤسسة الخانجى ١٩٥٨ (ص ٢٢٠ - ٢٢١) .
(٢٩) محمد عصفور - استقلال السلطة القضائية - عدد خاص من مجلة « القضاة » رقم ٣ سنة ١٩٦٩ (ص ٦٣) .
(٣٠) سعيد اسماعيل على - الأزهر على مسرح السياسة المصرية - دار الثقافة - القاهرة ١٩٧٤ (ص ٩٠) .

التى تفضى الى هذا المعنى : ففى حوادث ١٢٠٢هـ (١٧٠٨م) اشتد اسماعيل بك الكبير فى طلب الأموال من التجار فذهبت طوائف كبيرة منهم الى الجامع الأزهر ، وضجوا واستغاثوا . وكتب العلماء عريضة الى اسماعيل بك حملها اليه الشيخ سليمان الفيومى الذى عاد بتذكرة من اسماعيل بك مضمونها الأمان والعفو عن الطوائف المذكورة (جـ٢ ص ١٦٢) . وفى حوادث ١٢٠٥هـ (١٧٩٠م) كثرت اعتداءات الوالى أحمد أغا على أهل الحسينية فأغلقوا الدكاكين والأسواق ، وذهبت طائفة كبيرة منهم الى الجامع الأزهر وابطلوا الدروس ، ثم توجه شيخ الجامع وبقية المشايخ الى حيث التزم اسماعيل بك بعزل الوالى ، وقام الوالى الجديد من الديوان الى الأزهر حيث قابل المشايخ واسترضاهم (جـ٢ ص ٢٠١) .

وحين يقال ان الأزهر كان « رمز سيادة الأمة ومركز قيادتها » وانه كان « يمثل الكيان المميز لهذه الأمة »[٣١] فان المقصود هو الأمة « المصرية » دون انفصال لحظة واحدة عن عروبتها واسلامها ، فالأزهر هوية عربية ـ اسلامية لمصر . ولنا ان نستخلص المعانى وظلالها من هذا النص للحاكم العسكرى الفرنسى لمنطقة القاهرة : « من رأيى ان توجه قوات مسلحة تزحف على هذا المسجد ، ولكن الأفضل ان تحمل عليه ـ بواسطة تحركات مشتركة ـ من جميع النواحى التى تؤدى الى الجامع »[٣٢] . وهو نداء الى قائد آخر يرد عليه برسالة أخرى قال فيها « عهد الى القائد العام (= بونابرت) ان أبلغكم بأن تهاجموا بصفة عاجلة الحى الثائر وان تضربوا الجامع (= الأزهر) بالمدافع ، وان تضعوا المدافع فى أفضل موقع ليكون الضرب أشد أثرا (. . .) أصدروا الأمر الى الجنرال دومارتا بأن يفعل نفس الشيء ، وان يستولى على مدخل الأزهر والمنازل الرئيسية التى تؤدى الى الجامع ، وعليكم ان تقتحموا الجامع الأزهر بكتائبكم تحت حماية المدفعية ، وعليكم ان تأمروا الجنرال دومارتا بأن يفعل الشيء نفسه فى اللحظة نفسها . وعليكم ان تقتلوا جميع من فى الجامع »[٣٣] .

ويؤرخ الجبرتى لهذه الواقعة على الوجه التالى « مضى وقت العصر ، وزاد القهرو الحصر ، فعند ذلك ضربوا بالمدافع والبنبات (= القنابل) على البيوت والحارات وتعمدوا بالخصوص الجامع الأزهر ، وحرروا عليه المدافع والقنبر ، وكذلك ما جاوره من أماكن المحاربين كسوق الغورية والفحامين ، فلما سقط عليهم ذلك رأوه ، ولم يكونوا فى عصرهم عاينوه ، نادوا : يا سلام من هذه الآلام ، يا خفى الألطاف نجنا مما نخاف . وهربوا من كل سوق ، ودخلوا فى الشقوق . وتتابع الرمى من القلعة والكيمان حتى تزعزعت الأركان ، وهدمت فى مرورها حيطان الدور ، وسقطت فى بعض القصور ، ونزلت فى البيوت والوكائل ، وأصمت الآذان بصوتها الهائل »[٣٤] .

وفى حوادث ١٢٢٠هـ (١٨٠٥م) يقول الجبرتى « انه قد حضر أهالى مصر القديمة الى الجامع الأزهر يشكون ويستغيثون من أفعال الجند الدالاتية واعتداءاتهم حيث احتلوا دورهم ونهبوها وسبوا نساءهم ، فركب مشايخ الأزهر الى الباشا (= الوالى التركى) وخاطبوه فى الأمر ، فكتب فرمانا بخطه للدالاتية بالخروج من الدور والكف عن الاعتداء فلم يمتثلوا فغضب المشايخ وتركوا الجامع وأوقفوا الدراسة ولزموا بيوتهم . وأقفل غالب الأسواق . ولما تفاقم عدوان الدالاتية فى القاهرة والأقاليم القريبة واشتدت الأزمة طلب الباشا القضاة والعلماء فأبوا الذهاب اليه »[٣٥] .

وفى الثورة العرابية يطلب زعيمها من الشيخ محمد الامبابى (= شيخ الأزهر) « ان يذيع فى الناس نداء يحثهم فيه على الهدوء والسكينة ويطلب اليهم وفق تعاليم الدين الاسلامى ألا يعتدوا على أموال اليهود

---

(٣١) سعيد اسماعيل على ـ المرجع السابق (ص ١٠١) .
(٣٢) عبدالعزيز الشناوى ـ صور من دور الأزهر (ص ١١٦ و١١٧) .
(٣٣) المرجع السابق (ص ١٢٦ و١٢٧) .
(٣٤) المرجع السابق (ص ٢٧٤) .
(٣٥) الجزء الثالث (ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠) .

والنصارى ولا على أرواحهم . ووعده الشيخ باذاعة هذا النداء »[٣٦] . وكان الشيخ الامبابى نفسه هو الذى كتب الى بلنت BLUNT الانجليزى صديق العرابيين يقول « الحزب الوطنى راض عن عرابى ، والجيش والأمة متحدان »[٣٧] . وقد أرسل لويس صابونجى الى بلنت رسالة فى ١١ ـ ٦ ـ ١٨٨٢ جاء فيها « ان الشيخ عليش أحد علماء الأزهر أفتى انه لا يصح أن يكون توفيق حاكما للمسلمين بعد ان باع مصر للأجانب باتباعه ما يشير به القنصلان الانجليزى والفرنسى ، ولذلك وجب عزله ، وان مصر تؤيد عرابى أقباط ومسلمين على السواء ، ولم يخرج على عرابى من المديرين وعددهم أربعة عشر الا ثلاثة »[٣٨] . وفى التحقيق مع عرابى بعد اخفاق الثورة سجل المحضر نص الاستغناء على عزل الخديو فى صياغة دالة تقول : « هل يجوز شرعا ان يبقى هذا الحاكم حاكما حتى يمكّنْ قوة الأجانب من السلطة فى البلاد الاسلامية ، أو يتعين فى هذه الحالة عزله واقامة بدل له يحافظ على الشرع ويدافع عنه ؟»[٣٩] .

وفى اجتماع الجمعية الشعبية لتصريف شئون البلاد (٢٢ يوليو ١٨٨٢) قررت رفض قرار الخديو بعزل عرابى وضرورة استمرار القتال ضد الانجليز . وقد تكونت الجمعية بقيادة شيخ الأزهر ومفتى الديار ومفتى الأوقاف ونقيب الأشراف وثلاثة من القضاة و١٧ من العلماء . وقد كان نصيب الأزهر من « العقوبة » هو النصيب الأوفر ، فقد حكم على المشايخ بالنفى : عبدالرحمن عليش خمس سنوات الى الاستانة ، ومحمد الهجرسى أربع سنوات الى مكة المكرمة ، ويوسف شرابه ثلاث سنوات الى غزة ، ومحمد عبده ثلاث سنوات الى بيروت ، وأحمد عبدالجواد الاباتى أربع سنوات الى بيروت ، والشيخ عبدالقادر أربع سنوات الى بيروت ، ومحمد عبدالجواد أربع سنوات الى بيروت ، وأمين أبو يوسف ثلاث سنوات الى بيروت . وتجريد العلماء الآتى أسماؤهم من درجة العالمية : حسن العدوى وأحمد المنصورى ومحمد السمالوطى ومحمد أبو العلا الخلفاوى وأحمد البصرى وأحمد العدوى وأحمد عبدالغنى ومحمد عسكر وأحمد مروان . والقضاة : على الجمال ومحمد أبو عائشة وعبدالوهاب عبدالمنعم وأحمد عبدالغنى ومحمد جبر وعبدالبر الرملى وأحمد صلى ومحمد غزال . وعلق حسن العدوى على هذه الأحكام : « اذا جئتمونى الآن بمنشور فيه هذه الفتوى ، فانى أوقعه »[٤٠] .

ولم يتوقف الأجنبى عن امتهان كرامة الأزهر ، ففى ثورة ١٩١٩ التى قادها سعد زغلول تلميذ محمد عبده اقتحمت فصيلة من الجنود الانجليز حرمة الأزهر فى صباح ١١ ـ ١٢ ـ ١٩١٩ واجتمع العلماء فى بيان الى (السلطان) فؤاد « على انتهاك المسجد المقدس والجامعة الاسلامية الكبرى التى يؤمها الطلاب من جميع أنحاء العالم . ان هذا الحادث قد أحزن جميع المصريين وتردد صداه فى كافة بلاد المسلمين » .

وبالرغم من كافة السلبيات والتحفظات على العديد من شخصيات ومواقف وأحداث دلت على محاولات اضعاف الأزهر ، فانه ظل مركز « الثورة » الوطنية ـ الشعبية من أجل الحرية والاستقلال والسيادة . وهى الثورة التى تعددت انتصاراتها وانكساراتها ، أمجادها وخيباتها . ولكن جمال عبدالناصر لم يجد سوى منبر الأزهر عام ١٩٥٦ يطلق منه النداء : سنقاتل . ذلك ان الأزهر ، كذاكرة للشرعية ، قد استضاف مع القانون الذى يهيكل العدالة حق التغيير (فكرة الثورة) . ومن « تعيين » محمد على واليا على مصر ، الى « عزل » الخديو توفيق (الذى لم يتم) ، ومن مقاومة الاحتلال فرنسيا كان أم بريطانيا ، ومن

---

(٣٦) محمود الخفيف ـ أحمد عرابى الزعيم المفترى عليه ـ كتاب الهلال ١٩٧١ جـ٢ (ص ٢٠) .
(٣٧) المصدر السابق جـ٢ (ص ٢٥٣) .
(٣٨) المرجع السابق (ص ٣٠١) .
(٣٩) المرجع السابق جـ٢ (ص ١٠٤) .
(٤٠) عن سعيد اسماعيل على (ص ٢٠٠) .

الثمن الذى دفعته مؤسسات الأزهر ورجاله على مدى العصور ، تكونت حصانته كمصدر للشرعية ـ الوطنية الشعبية . هذا المصدر تحول الى بنية ذهنية تتجاوز الرمز الى القيمة والمعيار . وأصبح من الممكن للمثقف الداعية ان يرافق من داخل الأزهر ومن جهاز الدولة معا ، مثقف « المشروع » المصرى المستقل ، أو ما سندعوه من الآن فصاعدا المثقف الشامل . والمقصود بالشمول هو الرؤية ، وليس حاصل جمع المهارات أو المهمات التى يمكن ان يحصل عليها ويتفرغ لها المثقف التقنى ، الخبير . من صميم هذه البنية التى تجتمع حولها « الأمة » ـ الشعب والوطن ـ يتخرج رفاعه الطهطاوى المثقف الشامل الأول ، وصاحب المشروع المصرى الأول ، فلم تكن رحلته الى باريس مجرد « مصادفة » لو لم تقع لما كانت النهضة . وانما كان الأزهر كمركز للثورة ، وهو يبنى ذاكرة الشرعية للمتغير كما بناها من القانون للثابت ، هو المهد الحقيقى لنهضة التحديث وليست الحملة الفرنسية . والحملة كأداة قمع جماعى لشعب ووطن تختلف عن رحلة باريس التى يستحيل اختزالها فى « المصادقة » و« الانبهار » و« النقل » . وانما هى جزء من سياق تحديث الدولة ، ومن التفاعل الحر مع معرفة الآخر . وهى أيضا جزء لا ينفصل عن مجمل التفاعلات الشعبية مع مجمل الأفكار حول « حق التغيير » . والتغيير فى مشروع النهضة يشمل نظام الحكم ونظام المجتمع ونظام الثقافة : الديموقراطية والاستقلال والحداثة .

تحول الضمير الى « حركة » والرأى الى « فعل » .

● وكان الأزهر منبر « المعرفة » ، فحق المساواة (القانون ـ العدالة) وحق التغيير (الثورة) يرتبطان أوثق الارتباط فى ذاكرة الشرعية بحق المعرفة . لذلك كانت البعثات الرائدة الى الغرب من الأزهر أساسا . واذا كان عثمان نور الدين من الناحية التاريخية هو المبعوث الأول الى ايطاليا (١٨٠٩) ، فان البعثة الأولى لدراسة الفنون العسكرية والطباعة والهندسة الى ايطاليا كانت بعثة ١٨١٣ التى ضمت نقولا مسابكى لاتقان فن سبك الحروف فى ميلانو ، وقد عاد منها الى مطبعة بولاق مباشرة . وقد ضمت من الأزهر عبدالباقى رئيس المسبك ومحمد عبدالله رئيس الطباعين ويوسف الصنفى ومحمد شحاتة رئيس جمع الحروف[41] . ويؤرخ عمر طوسون فى كتابه « البعثات العلمية فى عهد محمد على وعباس وسعيد » لبعثة ثانية الى فرنسا عام ١٨١٨ ولم يذكر من أعضائها سوى عثمان نور الدين ، فهل عاد « الخبير الأول » مرة أخرى الى أوروبا بعد سنة واحدة من مكوثه فى الوطن ؟ أما البعثة الثالثة التى اشتهرت بإمامها رفاعة رافع الطهطاوى فقد ضمت سبعين مبعوثا كثرتهم من الأزهريين تم ايفادهم على مراحل . وسواء كان اختيار الطهطاوى بتوصية من عثمان نور الدين كما يذهب البعض أو برعاية الشيخ حسن العطار وهو ما نرجحه ، فان رفاعة كان ضمن الدفعة الأولى التى بلغت ٤٤ طالبا من بينهم الشيخ أحمد العطار فى الميكانيكا ومحمد الدشطوطى للطب والجراحة والشيخ محمد الرقيق والشيخ العلوى (أو أحمد عليوه) . وقد استمر ايفاد هذه البعثة حتى عام ١٨٣٣ . ثم كانت البعثة الطبية الأزهرية الى فرنسا عام ١٨٣٢ من المصححين : ابراهيم النبراوى ومحمد الشباسى ومصطفى السبكى وأحمد حسن الرشيدى ومحمد على البقلى ومحمد الشافعى والسيد احمد الرشيدى وحسين الههياوى . أما الأزهرى ابراهيم النبراوى فهو الذى ترقى فى مدرسة الطب بأبى زعبل من رتبة الملازم الى رئاسة الأطباء برتبة أميرالاى . وهو الذى نقل عن الفرنسية مؤلفات كلوت بك « الفلسفة الطبيعية » و« أصول الطبيعة والتشريح » عام ١٨٥٤ . وأما الأزهرى أحمد حسن الرشيدى فهو أستاذ الطب الذى كتب عن الجدرى وأمراض الأطفال والأمراض الجلدية وأمراض النساء عدة مؤلفات ، وترجم العديد من مؤلفات الطب الفرنسى ومن بينها أربعة مجلدات تشبه الموسوعة تحت عنوان « عمدة المحتاج فى علمى الأدوية والعلاج » . ثم كانت « بعثة الأنجال » الشهيرة لان محمد على بعث فيها بولديه وحفيديه ، وقد ضمت سبعين طالبا سوف يعرف منهم عالميا الخديو اسماعيل وسوف يعرف منهم محليا على مبارك . وقد درسوا الفنون العسكرية فى مدرسة خاصة بهم ثم فى أرفع معاهد

---

(٤١) جورجى زيدان ـ تاريخ آداب اللغة العربية ـ القاهرة جـ ٤ ص ٥٩ .

فرنسيين وفى صفوف جيشهم . وكان إمامهم لدراسة الدين واللغة العربية الشيخ أبو الوفا الهوريني [٤٢] .

هؤلاء المبعوثون كانوا يعودون لتسلم مسئوليات للتحديث التقنى غالبا فى الجيش والدولة : الهندسة ، الصحة ، السلاح وفن الحرب ، التعليم . وكان من الطبيعى ان يولد هنا « الخبير » . وهذا هو توصيف الأغلبية الموفدة ـ العائدة . وكان الاستثناء ممكنا أيضا ، ان يولد صاحب « المشروع » المتصل والمنفصل عن مشروع الدولة ، وان يولد « الداعية » المتصل والمنفصل عن الثورة . ولكن الخبير التقنى يظل الانتاج الرئيسى لمعرفة الأزهر المرتبط حكما بالسلطة ، بالرغم من ان هذه المعرفة هى الضلع الثالث فى ذاكرة الشرعية التى يجسدها الأزهر كقلعة تاريخية للدين والعلم : البنية الذهنية المستقرة فى خيال الشعب وعقله الجمعى .

كانت مؤسسات التعليم التقنى اذن هى الخطوة الثانية بعد البعثات لبناء جهاز الدولة : مدرسة الادارة نواة الحقوق عام ١٨٣٤ وقلم الترجمة ١٨٤١ فى اطار مدرسة الألسن عام ١٨٣٦ وهو نفسه عام تأسيس مدرسة الطب فى أبى زعبل من أجل القوات المسلحة وقد انتقلت الى قصر العينى باشراف كلوت بك عام ١٨٣٨ . وقامت « الألسن » بتعليم « الطبيعة » و« الرياضة » و« التاريخ » و« القانون » دفعة واحدة ، لان الغرض منها كان تقنيا وأبعد ما يكون عن فكرة العلوم الانسانية . كانت اللغات من أجل الترجمة ، والقانون لاقامة جهاز قضائى ، والتاريخ للعلاقات الدولية ، والعلوم الطبيعية لانشاء البحرية واقامة الجسور والقناطر ، والرياضيات لكل ذلك اضافة للعمارة .

ثم كانت « دار العلوم » التى أسسها على مبارك عام ١٨٧١ وقد « استمدت تلامذتها وأساتذتها من الأزهر فقام على التدريس فيها جمهرة من فحول العلم والبيان ، وكان تلامذتها من نوابغ الأزهر وأفذاذهم الذين قضوا شطرا طويلا فى التعليم والتثقيف فى الأزهر فنضجت مواهبهم »[٤٣] . وقد علم فيها من المشايخ الأساتذة محمد عبده وحسن الطويل وحسين المرصفى وحمزة فتح الله وسليمان العبد وحسونة النواوى . والتحق بها من طلاب الأزهر أحمد مفتاح ومحمد الخضرى وعبدالعزيز جاويش ومحمد عبدالمطلب وحفنى ناصف ومحمد زيد .

وكان للأزهر دوره فى الجامعة المصرية التى بدأت اقتراحا من مصطفى الغمراوى أحد أعيان بنى سويف عام ١٩٠٦ . وفى بيت سعد زغلول تكونت لجنة تحضيرية برئاسته وأمانة سر قاسم أمين . وافتتحت الجامعة فى ٢١ ديسمبر عام ١٩٠٨ « وكان للجامع الأزهر أعظم الفضل بما قدمه لهذه الجامعة من فحول العلم والأدب من أساتذة يدرسون فيها ومن تلامذة يكملون تعليمهم فيها . ومن هؤلاء المشايخ محمد المهدى ومحمد الخضرى وعبدالرحمن عيد ومصطفى عبدالرازق وطه حسين » . وكان سعد زغلول أيضا وزيرا للمعارف عام ١٩٠٧ حين أسس مدرسة القضاء الشرعى التى كان من أساتذتها المشايخ مصطفى عبدالرازق وعبدالمجيد سليم وابراهيم حمروش وأحمد نصر وعبدالغنى محمود ومحمد نجيب المطيعى ومحمد طموم وحسين والى ومحمد سليمان التجيرمى . ومن تلامذتها أحمد أمين وعبدالوهاب عزام وعبدالوهاب خلاف وعلى الخفيف ومحمد سليمان .

ولا يبقى ، بعد البعثات ومؤسسات التعليم سوى الصحافة ليكتمل منبرالمعرفة لذاكرة الشرعية . تأسست « الوقائع المصرية » فى الثالث من ديسمبر عام ١٨٢٨م (٢٥ جمادى الأولى ١٢٤٤هـ) وقد عمل

---

(٤٢) محمد كامل الفقى ـ الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة ـ ط ثانية (من ص ٣٦ الى ص ٣٩) .

(٤٣) المرجع السابق (ص ٢٩ و ٣٠) .

فيها فترات مختلفة وعلى تطويرها وتحديثها المشايخ شهاب الدين محمد اسماعيل الخشاب وعبدالرحمن الصفتى وابراهيم عبدالغفار الدسوقى وأحمد ومحمد عبدالرحيم ومصطفى سلامة النجارى ومحمد عبده . وتأسست « روضة المدارس » عام ١٨٠٧ وكان على مبارك يشرف على التعليم فطلب من الطهطاوى أن يشرف على تحريرها فأشرك معه من الأزهر حسين المرصفى وعبدالله فكرى واسماعيل الفلكى « وكان عبدالله أبو السعود يترجم ما يفد الى المجلة من مقالات الأساتذة الأجانب فيجد الناس فيها أفكار الغرب وعلومه وآدابه»[٤٤] . وكان أبو عبدالله أبو السعود بن الشيخ عبدالله (١٨٢٠ - ١٨٧٨) من خريجى الألسن وناظر قلم الترجمة فى عهد اسماعيل وأول من أنشأ جريدة سياسية عربية غير رسمية باسم « وادى النيل » . وهو من أنبغ تلاميذ رفاعة وفى مقدمة المترجمين النابهين حينذاك ، وقد شارك فى ترجمة قانون نابليون وفى تعريف قانون المرافعات . ومن مؤلفاته « نظم اللالىء فى السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك » و« الدرس التام فى التاريخ العام » و« قناصة أهل العصر فى خلاصة تاريخ مصر القديم عن مريت باشا نقلا عن الفرنسية » ، وأرجوزه فى سيرة محمد على ، و« منحة أهل العصر بمنتقى تاريخ مصر - عن الجبرتى ملخصا » .

صحافة الأزهر التى توجتها مجلة « الأزهر » وكانت تدعى « نور الاسلام » عندما صدرت لأول مرة عام ١٣٧٤هـ وضمت فى هيئات تحريرها محمد الخضر حسين ومحمد فريد وجدى وأحمد حسن الزيات ومحب الدين الخطيب ومحمد عرفه ومحمود الخضيرى وعبداللطيف السبكى وغيرهم هى الصحافة التى تفرعت أينما كان أزهرى يكتب ويحرر ويؤلف . تكاملت هذه الصحافة ومؤسسات التعليم والبعثات فى صياغة ذاكرة الشرعية من الحقوق الثلاثة : العدالة والثورة والمعرفة أو المساواة والتغيير والوعى . مثلث الشرعية والهوية : الاستقلال والديموقراطية والحداثة . ومن نقطة الالتباس بينه وبين سلطة الدولة كان هو الرحم الذى يلد المثقف التقنى (الخبير) والمثقف - الداعية (السياسى) والمثقف الشامل (المشروع) . . فبالرغم من ان السلطان يملك الولاية على الأزهر ، وبالرغم من سلبيات هذه الصيغة فى العلاقة ، الا انه قد شيد ذاكرة الشرعية سواء باستجابته للاصلاح أو بمعارضته للتجديد على السواء .

ونحن نلاحظ ان العلاقة بين الأزهر والغرب قد نالت حظوة كاملة عند أغلب المؤرخين لما سمى « باصلاح الأزهر » فرشيد رضا يقول انه - أى الأزهر - كان « خير وسيلة للتعارف بين الشرق والغرب . وخير صلة بين المدنيّة القديمة والمدنيّة الجديدة »[٤٥] . وكان عبدالعزيز جاويش (١٨٧٤ - ١٩٠٨) « يلتقى بالشباب المتطلع من الأزهر موجها اياه للعمل لدراسة الفرنسية عن طريق المدرسة التى انشأها (. . .) لاعداد بعثات الى أوروبا (. . .) تتزود بالمعارف الحديثة ثم تعود فتتولى مناصب القيادة والتوجيه وتغيير أنظمة الأزهر على نحو يدفعه الى التطور ومسايرة معاهد التعليم الكبرى »[٤٦] . . وقد أشار هو نفسه لجريدة (العلم) من ليون انه استهدف « الوقوف على أساليب التعليم الحديثة ليطبقها فى الجامعة الأزهرية التى كانت تضم ١٤ ألف طالب حتى تصبح جامعة عصرية بالمعنى الصحيح »[٤٧]) . وقد صدرت على التوالى قوانين ١٨٧٢ و١٨٩٥ و١٨٩٩ و١٩١١ و١٩٣٦ و١٩٦١ التى كان من شأنها تطوير الأزهر الى ما أصبح عليه من جامعة عالمية عريقة وحديثة فى وقت واحد ، بدءا من تنظيم الحصول على

---

(٤٤) المرجع السابق (ص٣٠ و٣١) .
(٤٥) عن مقاله « حقيقة الأزهر » نقلا عن : ابراهيم أحمد العدوى - رشيد رضا - أعلام العرب ١٩٦٤ (ص٢٠٦) .
(٤٦) سعيد اسماعيل على - مرجع سابق (ص٢٦٢) .
(٤٧) أنور الجندى - عبدالعزيز جاويش - أعلام العرب ١٩٦٥ (ص١٨٢) .

« العالمية » الى انشاء « مجلس ادارة الأزهر » الى تدريس العلوم الحديثة ، وتنظيم الدراسة فى خمسة عشر عاما وتحديد المراحل والأقسام والتخصصات العلمية والأدبية والشرعية ومختلف العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية المعروفة فى العالم . وعلينا دائما ان نتذكر ان هذه التطويرات لقيت مقاومة صعبة فى مختلف العهود اضطرت أحيانا بعض المشايخ الى الاستقالة أو الاقالة وأحيانا أخرى الى التظاهر والاضراب والاعتصام . كانت بعض المواد الجديدة « رجسا من عمل الشيطان » و«كفرا بينا وشركا واضحا بالله » الى غير ذلك من اتهامات للتحديث بالزندقة والضلال والمروق . ومع ذلك ، فاننا كما لاحظنا ان مفكرين مسلمين ودعاة قرظوا العلاقة بين الأزهر والتحديث (الغربى) تقريظا يحمل على الاعتقاد بان الأزهر قد أسبغ شرعية على « الانتفاع » بالتقنية الغربية ، اداريا واقتصاديا ، وعسكريا . وهناك مؤرخون أفردوا الصفحات لتأكيد هذا المعنى مثل عبدالمتعال الصعيدى فى كتابه « تاريخ الاصلاح فى الأزهر » ومصطفى بيرم فى كتابه « رسالة الأزهر » وفخر الدين الأحمدى الظواهرى فى كتابه « السياسة والأزهر » . ويمتدح فتحى رضوان رفاعة الطهطاوى « الأستاذ والمربى لكل من ساهم فى نقل مصر من القرون الوسطى الى العصر الحديث وكل من نبه أذهان شباب مصر الى المعانى الجديدة التى اصطنعتها الأمم فى أوروبا وعضت عليها بالنواجذ مثل الحرية السياسية للشعوب ، والمساواة بين المواطنين والاقبال على العلم الوضعى الحديث الى جانب علوم الدين وادراك ان للمرأة دورا غير دور الأم التى تعيش فى البيت دون ان تدرى شيئا ذا بال عما يجرى فى أمور الدنيا والسياسة »(٤٨) .

تعمدت اتخاذ الرؤية الاسلامية الأكثر تشددا اطارا مرجعيا ، فرشيد رضا وعبدالعزيز جاويش وغيرهما من المؤرخين للأزهر لا سبيل لاتهامهم بالتغريب . ومع ذلك فانهم يرون الغرب مرادفا للحداثة والمدنية الجديدة والنهضة والحضارة . هذه هى المفردات الأربع التى رددوها جميعا بغير استثناء وركزوا على معانيها المباشرة . وهى ثلاث مجموعات من المعانى : « اللحاق » بركب التقدم العلمى والتكنولوجى وما يستوجبه من خبرة نظرية فى العلوم الطبيعية وتطبيقاتها . وكان الأزهر فى هذه النقطة مستودعا يمد الجيش ثم مؤسسات الدولة بما يحتاج اليه من المثقف التقنى ، أى من الخبراء . وهو فى هذه الحال يسبغ الشرعية على العلوم الحديثة التى كان بعضها يدخل من زاوية المثقف التقليدى فى باب الكفر . ويسبغ الشرعية على تطبيقات هذه العلوم وما تستحدثه من وسائل للانتاج الاجتماعى ومن علاقات وقيم اجتماعية لم تكن معروفة من قبل . ويسبغ الشرعية على أنماط الانتاج الجديدة وما يستتبعها من انساق الاستهلاك . ويسبغ الشرعية على امكانية « الانتفاع من الآخر » حتى ولو كان من دين مختلف قد يصفه المثقف التقليدى بالكفر .

أما المجموعة الثانية من المعانى فانها « تحقيق الذات الجماعية » للشعب والأمة باقامة الكيان المميز للجماعة الوطنية أو القومية . كانت أوروبا تغلى بثورات « الأوطان » القومية . ولم تحل المسيحية دون ظهور القوميات ذات العقيدة الدينية الواحدة ، بل ان الكاثوليكية لم تمنع انبثاق البروتستانتية وانتشارها فى اهاب البرجوازيات القومية الوليدة . كانت الخلافة العثمانية قد أسدلت ستارا كثيفا على الكيان العربى وغيره من كيانات اسلامية . وكان الأزهر فى هذه النقطة ينبوعا يتدفق بمعانى العروبة والاسلام التى تحقق الذات الجماعية لشعب مصر فى هوية وطنية قومية حضارية يرفع رايتها الداعية السياسى الذى يسبغ الشرعية على الجيش والدولة الحديثة بقدر اقترابهما من تلك الهوية .

والمجموعة الثالثة من المعانى هى « الرسالة » التى لا حاجة لخبرة المثقف التقنى (= الخبير) من دونها ، ولا حاجة لدعوة الداعية (= السياسى) بغيرها . وهى ليست رسالة للتصدير ، بل هى رسالة للتشكل والتكوين من خلال « المشروع » الذى يحمل لواءه المثقف الشامل . مشروع النهضة القائمة على تحديث العقل الجمعى والقوام الاجتماعى وآليات التطور . وكان الأزهر هو « المثقف الجماعى » الذى خرج من

---

(٤٨) رضوان ، دور العمائم (ص ٢٨) .

صفوفه مثقف « المشروع » وأسبغ الشرعية على التقاطع والتوازى مع غاية الدولة أو غايات المجتمع .
ومن هذه المجموعات تخلقت ذاكرة الشرعية .

واذا كان عمر مكرم هو الداعية ـ السياسى الأول فى عصر محمد على ، فقد كان رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) هو المثقف الشامل الأول صاحب « المشروع » . ولكن الصدام بين مؤسس الدولة الحديثة فى مصر وصاحب الدعوة السياسية ، ما كان يمكن ان يتكرر بين محمد على ورفاعة الطهطاوى : للاختلاف بين طبيعة الدعوة وطبيعة المشروع وبين الربع الأول والربع الثانى من القرن التاسع عشر من ولاية محمد على .

فى الربع الأول كان قد صادر عام ١٨٠٨ أموال الملتزمين الذين لم يدفعوا الضرائب ، وفى عام ١٨٠٩ حرمهم من نصف الفائض . وفى أول مارس ١٨١١ قام بالتصفية الجسدية الشهيرة باسم « مذبحة القلعة » للمماليك ، ومن ثم وضع يده على كل الأراضى التى كانت بحوزتهم . وفى عام ١٨١٤ ألغى نظام الالتزامات برمته ، واستملك محمد على بين عامى ١٨٠٩ و١٨١٥ أراضى الأوقاف وأخذت الدولة على عاتقها الانفاق على رجال الدين والمساجد . ولكن محمد على نفسه هو الذى عاد عام ١٨٢[illegible] فاقطع الأراضى لاقاربه ومقربيه وكبار الأعيان والموظفين وضباط الوحدات الألبانية والكردية والجركسية والتركية ووزع خلال فترةقصيرة مئات الألوف من الأفدنة بما ومن كان فيها من فلاحين . وهكذا بعد ما حرم محمد على « الاشراف » كبار الملاك القدامى من ممتلكاتهم ونفوذهم ، وبعد ان صفى طبقة الملتزمين انشأ على أنقاضهم ما يشبه « الطبقة الجديدة » التى أضحت السَّنَدْ الاجتماعى للأسرة الحاكمة (٤٩) . كانت هناك اذن القلة القليلة من « الأعيان » المصريين والكثرة من « الفلاحين » وفى الوسط هناك « العلماء » و« التجار » . هذا المجتمع المصرى كان يشكل قواما منعزلا تقريبا عن القوام التركى ـ الجركسى ـ الألبانى الحاكم وصاحب الحظوة فى خيرات البلاد والفتوحات . أى ان الوضع الاجتماعى ، خاصة فى الربع الثانى من القرن التاسع عشر ، كان قد أمسى وضعا مركبا ومزدوجا ، فالدولة « الحديثة » الوليدة وعمادها الجيش بين أيدى الأجانب ، ولهم تكوينهم الاجتماعى الذى لا يتداخل مع تكوينات المجتمع الوطنى المفتوح على التأثيرات ، ولكنه المعزول عن التطور . من هنا بالضبط أقبل « مشروع » رفاعة الطهطاوى .

كان الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ ـ ١٨٣٤) هو الذى علم الطهطاوى « ان بلادنا لابد ان تتغير أحوالها ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها »(٥٠) . لم يكن لمحمد على الذى رأى فى مصر « بلاده » أى اعتراض على أن تكون بلاد « الوالى » هى ذاتها بلاد العطار أو الطهطاوى باعتبارها بلاد « الأزهر » ولم يخطر على باله قط انها بلاد « الفلاحين » . ولم يكن لمحمد على الذى رأى فى « العلوم والمعارف » القادمة من الغرب وسيلة التحديث واقامة الجيش والدولة أى اعتراض على أن يتكلم العطار أو الطهطاوى عن هذه العلوم والمعارف ، ولم يخطر على باله قط ان التحديث يمكن ان يمتد الى « حياة الفلاحين » و« عقولهم » وان يؤثر فى أفعالهم وسلوكهم ومن ثم ينعكس على تحركات من شأنها تغيير الجيش والدولة . ربما تغير « الأزهر » ـ ما يسمى بالتجديد أو الاصلاح ـ أما الجيش والدولة ، هيكل السلطة ، فقد كان مستحيلا على خيال محمد على ان العطار أو الطهطاوى أو غيرهما يفكر فى المساس الاجتماعى فالسياسى بها .

كان الطهطاوى قد كتب بعد وفاة محمد على « لو لم يكن (له) من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد ان ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة لكفاه »(٥١)

---

(٤٩) لوتسكى ـ تاريخ الأقطار العربية الحديث ـ الترجمة العربية ـ دار التقدم ـ موسكو (د.ت) ص ٦٤ ـ ٦٥) .

(٥٠) الشيال ـ رفاعة الطهاوى ـ ط . ثانية (١٩٧٠) ص ١٤ .

الى ان قال « . . . فمخالطة الاغراب لاسيما اذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب »[٥٢] غير انه يعود فيأخذ على الأزهر انه « لم يجذب طلابه الى تكميل عقولهم بالعلوم الحكمية التى كبير نفعها فى الوطن ليس ينكر (لذلك لابد من) معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لها مدخل فى تقدم الوطنية »[٥٣] .

نلاحظ ان الطهطاوى قد أعطى ما لمحمد على لمحمد على وما لمصر لمصر ، فنقطة اللقاء الأولى هى « مخالطة الاغراب » أى التفاعل مع الغرب ، والنقطة الثانية هى ان هذا التفاعل يثمر « العجب العجاب » ، والمقصود هو التحديث . ولكننا سنلاحظ من الآن فصاعدا الافتراق بين مفهومين للتحديث . وقد أشار الطهطاوى فى النص اشارة سريعة الى ان التحديث لم يمس الأزهر . وهو لا يهتم بالأزهر لانتمائه الشخصى اليه ، وانما لان تحديث الأزهر يعنى المدخل الوحيد لتطور المجتمع المصرى ، مجتمع الفلاحين الذين لا يخطرون على مخيلة محمد على . هناك مصران اذن ، مصر الجيش والدولة (= السلطة والفتوحات) ومصر الأزهر والفلاحين . وهناك مفهومان للتحديث : مفهوم (ومشروع) محمد على لتحديث القوة من أجل التوسع (الامبراطورى) ، ومفهوم (ومشروع) الطهطاوى لتحديث القوة الاجتماعية والفكرية القادرة على اقامة مجتمع النهضة المتصل والمشارك فى الحضارة الحديثة . يلتقى اذن مشروع الطهطاوى بمشروع محمد على ويفترقان . ولكن الطهطاوى ، المثقف الشامل وليس الداعية ـ السياسى . لذلك فهو ينطلق ، أو ينكفىء ، داخل مؤسسة الدولة . يتقاطع مشروعه ومشروعها ويتوازيان ، ولكنه لا يخرج على المؤسسة . انه ابن « القانون » و« حق العدالة » ، ولا يقترب من « الثورة » و« حق التغيير » . وقد دعم الطهطاوى ومشروعه انه منذ عاد عام ١٨٣١ من باريس تمكن من البقاء عشر سنوات متصلة فى ظل « قوة » محمد عل صاحب حق التغيير . وهى الفترة التى شارك خلالها الطهطاوى فى تأسيس ما يحتاج اليه محمد على من أجهزة الدولة ومؤسساتها . وما يثير الانتباه ان أول وظيفة شغلها الطهطاوى فور وصوله من البعثة هى وظيفة « مترجم بمدرسة الطوبجية » أى فى اطار الجيش . وفى العام نفسه ١٨٣١ كان الشيخ حسن العطار قد أصبح الامام الأكبر للجامع الأزهر بعد وفاة الشيخ الدمهوجى ، وقد ظل فى المنصب حتى عام ١٨٣٥ « ولم يكن لهؤلاء العلماء شأن بالسياسة بعد ان منعهم منها محمد على »[٥٤] . كان آخر دور للعلماء والمشايخ هو الدور الذى قام به الداعية ـ السياسى عمر مكرم حين تمكن محمد على من التفريق بين كبار الأزهريين وعمر مكرم قائد الثورة . ومنذ ذلك الحين « لم يعد الأزهر مثابة للناس يلوذون به كلما حلّت بهم ضائقة أو يفزعون الى شيوخه كلما ضاقوا بظلم السلطان » .

لسنا اذن فى زمن الدعوة ـ الثورة ، وانما فى زمن اقامة دولة الثورة التى حصلت على شرعية الأزهر وراحت تقيم السلطة على أكتاف الجيش ، حتى ان الطهطاوى نفسه قد حصل على رتبة الاميرالاى .

كان « الخبراء » فى أى مجال يحصلون على الرتب العسكرية مما يعزز مفهوم « السلطة » من ناحية ، ويرسخ دور الجيش فى بناء هذه السلطة . وأصبح الوضع فى زمن محمد على (= الاستقلال بمصر وليس لمصر) بالغ التداخل والتعقيد مع مشروع الطهطاوى (= نهضة مصر ، بالاستقلال والديموقراطية والحداثة) . كان التناقض بين ذاكرة السلطة وذاكرة الشرعية ـ متمثلا فى التعارض بين محمد على وعمر مكرم ـ مازال قائما . لذلك كان الجزء المتحقق من مشروع الطهطاوى هو الخبرة التقنية التى لا تتعارض مع « رسالة » المثقف الشامل ، فالترجمة وتعليم اللغات وصياغة القوانين وبناء الدولة الحديثة لا يتناقض مع

(٥١ و٥٢ و٥٣) الطهطاوى ـ مناه الألباب العصرية فى مباهج الآداب العصرية ـ المجلد الأول من الأعمال الكاملة ـ تحقيق محمد عمارة ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت (١٩٧٣) .

(٥٤) حسين فوزى النجار رفاعة الطهطاوى ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ أعلام العرب ٥٣ (ص ٦١) .

البنية الأساسية لمشروع النهضة ما ظلت تلك الدولة فى سلطة محمد على . كانت الاشكالية الأولى أمام الطهطاوى هى أن عماد هذه السلطة ، الجيش ، ليس مصريا . ولأنه ليس المثقف ـ الداعية (= السياسى) فهو لا يفكر فى أى تغيير لهذه السلطة ، بل لعله فى ظل الواقع الاجتماعى القائم نعلا على أرض مصر ، كان التغيير المحتمل هو اجهاض الجوانب الايجابية فى مشروع محمد على من داخل المشروع نفسه ومن خصومه على الساحة الدولية . وكانت الاشكالية الثانية هى أن القوام الاجتماعى الوطنى لم يصل بعد الى درجة من النضج والتبلور (= القوة والوعى) بحيث تستطيع « الرسالة » أن تصل الى مستحقيها القادرين على التغيير الاجتماعى ـ الثقافى . لذلك جاء فكره فى « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤) أقرب الى الحلم الطوباوى . ثم أقبلت « مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية » (١٨٦٩) أقرب الى البشارة أو النبوءة منها الى برنامج الثورة الوطنية الديموقراطية ، بالرغم من تعبيرهما المشترك الى حاجة مصر الموضوعية الى هذه الثورة التى بدأها الجيش والأزهر ، السلطة والشرعية ، محمد على وعمر مكرم . ولكن مشروع التحديث « للقوة والتوسع » كان مشروع السلطة ولم يكن مشروع الشرعية . وبعد أقل من عشرين عاما على نفى الشرعية (١٨٢٢) سقطت السلطة فى معاهدة ١٨٤٠ ـ ١٨٤١ .

كان الطهطاوى عند محمد على هو الخبير الذى أسس له مدرسة الألسن وقلم الترجمة وكتب وترجم قانون التجارة الفرنسية وهندسة ساسيه وجغرافية ملطبرون . ولا بأس من نبذة فى تاريخ الاسكندر أو بعض الاضافات الى لافونتين عن أخبار تليماك ، فهذه كلها خبرة فى السلطة والعلاقات الدولية . ولا يخيف الحاكم أن ينتقل الخبير من الهندسة والتجارة الى اللغة التى شغلت بال الطهطاوى فى مجال آخر غير الترجمة ، وهو تحديثها فيكتب « التحفة المكتبية فى النحو » و « جمال الاجرومية » انها عند السلطان من أدوات « نقل المعرفة » . ولكن الطهطاوى كان قد كتب « تخليص الابريز » وظل بعدها يكتب « قلائد المفاخر فى غرائب الأوائل والأواخر » و« المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين » و« مناهج الألباب » و« بداية القدماء وهداية الحكماء » و« أنوار توفيق الجليل وتوثيق بنى اسماعيل » و« نهاية الايجاز فى سيرة ساكن الحجاز » وترجم الدستور الفرنسى ومونتسيكو ، ولا سبيل لاعتبار هذه المؤلفات والمترجمات مجموعة خبرات منفصلة عن بعضها البعض . وانما هناك عدة محاور تتصل ببعضها اتصالا وثيقا هى التاريخ والمجتمع ونظام الحكم تفرض علينا أن نراها فى سياق موحد يقول :

- ان المساواة أو حق العدالة هو الحرية « لا تطول عندهم (فى فرنسا) ولاية ملك جبار أو وزير اشتهر بينهم انه تعدى مرة وجار » والوزير « اذا مشى فى الطريق لا تعرفه عن غيره . . فانظر الفرق بين باريس ومصر » و« ان سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة » وان « سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع ، لا يختلفون فى اجراء الأحكام المذكورة فى القانون ، حتى ان الدعوة الشرعية تقام على الملك وينفذ الحكم عليه كغيره » ، « ومن الأدلة الواضحة على وصول الشرع عندهم الى درجة عالية وتقدمهم فى الآداب الحاضرة ، وما يسمونه الحرية . . . وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على انسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة » و« الملك انما هو منفذ للأحكام ، على طبق ما فيها من قوانين ، فكأنه عبارة عن آلة » ، وان « أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية » ولكن دستورهم فيه أمور « لاينكر ذوو العقل انها من باب العدل . . فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم . . والعدل أساس العمران »[٥٥] وقد شفع ذلك بترجمة دستور ١٨١٨ الفرنسى والمواد المعدلة

---

(٥٥) عن « تخليص الأبريز » ـ المجلد السابق ذكره من الأعمال الكاملة ـ المقالة الثالثة من الفصل ١٣ .

التى أدخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ وبالطبع فالطهطاوى يسمى الثورة الفتنة بلغة ذلك الزمن . وترجم العقد الاجتماعى لجان جاك روسو و« روح القوانين » و« تأملات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » لمونتسيكو .

- وعلى صعيد اللغة فقد رأى أنه « من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم فى العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها ، فان لغتهم لا تحتاج الى معالجة كثيرة فى تعلمها ، فأى انسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أى كتاب كان » . ثم يقول ان « أهل باريس ليسوا أسراء التقليدأصلا ، بل يحبون معرفة أصل الشيء ، والاستدلال عليه » ، « حتى أن عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة ، ويدخلون مع غيرهم فى الأمور العميقة » و« ان سائر العلوم والفنون والصنائع مدونة فى الكتب ، حتى الصنائع الدنيئة ، فيحتاج الصنائعى بالضرورة الى معرفة القراءة والكتابة لاتقان صنعته ، وكل صاحب فن يجب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به أو يكمل ما ابتدعه غيره »[٥٦] . هذا التصور النظرى لتحديث اللغة لم يطابق الجهود الفعلية للطهطاوى الذى عانى مشقة التوفيق بين السجع والنثر المتدفق ، ولم يرفض استخدام العامية فقد « اختط لنفسه ولمدرسته فى القاموس اللغوى خطة تقوم على استعمال اللفظ العربى الفصيح ، فان لم يوجد فاللفظ الدارج ، فان ضاق الاثنان فاللفظ الأجنبى معربا »[٥٧]
- التاريخ سلسلة متصلة من الأحداث والوقائع والظروف الجغرافية والأطماع والطموحات وما تم انجازه من « رفاهية الناس والعمران » وليس بالتاريخ الشخصى للملوك والحكام . ويعرف الوطنية بأنها « فى عرف السياسة كالجنس جماعة من الناس الساكنة فى بلدة واحدة تتكلم بلسان واحد وأخلاقها واحدة وعوائدها متحدة ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة ، تسمى الأهالى والرعية والجنس ، وأبناء الوطن »[٥٨] . وفى خاتمة الفصل الثانى من « مناهج الألباب » يستكمل رؤياه الوطنية بحرية العقيدة الدينية فى هذا النص الاستثنائى « الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا فى قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فانما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونهم لتبديل عقيدته وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار غيره لا يعد إلا مجرد حمية » . ومصر لذلك فى وجدان الطهطاوى هى « الوطن » يراها فى خطبة « أنوار توفيق الجليل » صاحبة « كل التاريخ » لأن « تاريخها جامع لسائر الممالك والملوك » دون أن يشير الى الغزو والغزو المضاد الذى جعلها مستودعا للتاريخ . ويشير الى الزراعة ونظام الرى والدولة المركزية القديمة دون اقتران « التمدن » بالطغيان فى مخيلته .

كان « تخليص الابريز » الذى طبع عام ١٨٣٤ هو البشارة الطهطاوية بمصر الجديدة التى لم يرها ، فهو لم يكن رسولا لاحدى الطبقات القائمة فى الواقع ، ولكنها الممكنة . وبالرغم من أن الفكرة الوطنية المصرية والرؤية الليبرالية هما محور هذا الكتاب التمهيدى ، إلا أن محمد على الذى اتخذ مواقف صارمة من عمر مكرم ـ الداعية ، السياسى ـ لم يتخذ موقفا سلبيا واحدا من الطهطاوى . . بالرغم من أن المثقف الداعية هو الذى أسبغ الشرعية على صاحب مشروع الدولة (الحديثة) . بل هذا هو السبب . وبالرغم من أن المثقف الشامل (= ذو الرؤية الشاملة لمشروع وطنى مصرى) قد انطلق من داخل مؤسسة الحكم وجهاز الدولة ودائرة السلطة ، إلا أن هذا أيضا هو السبب . من يمنح الشرعية يملك أن يمنعها ، ومن يملك حق التغيير (الثورة) ماذا يمنعه من تكرار التغيير ؟ خاصة وخاصة مرة أخرى ، اذا كان السلطان (= مؤسسة

---

(٥٦) عن « تخليص الابريز » ـ المقالة الثالثة ـ الفصل الثانى (المجلد السابق ذكره) .
(٥٧) محمد أحمد خلف الله ـ مهرجان رفاعة الطهطاوى ـ القاهرة ١٩٦٠ (ص ١٥١ و ١٥٢) .
(٥٨) المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين ـ الفصل الثالث من الباب الرابع

الحكم) أجنبيا . أما صاحب المشروع النهضوى الوطنى للتحديث الاجتماعى - الثقافى الشامل ، فهو يكتفى بالمساواة ، حق العدالة ، ولا يفكر بتغيير السلطة بل يتمتع بشرعيتها وامكاناتها (اضافة الى شرعيته الأصلية من الأزهر) .

ولقد هزم مشروع محمد على ما بين عامى ١٨٤٠ و١٨٤١ فى صياغة المعاهدة التى تم توقيعها حينذاك ، وبموجبها تقلصت سلطة محمد على فانحصرت فى مصر وحدها وانخفض مستوى حجم القوات المسلحة . وحين أقبل ، حسب نصوص المعاهدة ، عباس الأول (١٨١٣ - ١٨٥٤) بعد وفاة محمد على ١٨٤٩ وكان ابنه ابراهيم باشا قد توفى قبله بعام قام على الفور باغلاق « مدرسة الألسن » و« الوقائع المصرية » وأغلب المدارس وطرد الكثير من العلماء الى الأستانة . وأما الطهطاوى فقد نفاه الى السودان فى عام توليه السلطة ١٨٤٩ . قام فى يناير باغلاق مدرسة السوارى . وفى مارس الطب البيطرى وفى أغسطس ديوان المدارس والمكتب العالى فى الخانقاه وفى أكتوبر مدرسة المبتديان وفى نوفمبر مدرسة الألسن ، وفى التاسع من ديسمبر أمر عباس الأول « بامتحان المهندسين وفرزهم وفصل عددا كبيرا منهم » . وفى الثالث من يونيو ١٨٥٠ أمر بنفى الطهطاوى وزملائه الى الخرطوم .

أى أن نفى الطهطاوى كان جزءا من كل ، وليس أمرا شخصيا بأية حال . كان عباس الأول صياغة سياسية للهزيمة ، لذلك قام على الفور بتصفية متعلقات مشروع محمد على وأساسها الجيش والتعليم . ومن غير المرجح أنه أطلع على مشروع الطهطاوى الذى يستبعد أن يكون معاصرو محمد على أنفسهم على « وعى » به . ولفتحى رضوان فى هذا السياق ملاحظة ثاقبة ، فهو يصف الطهطاوى برائد الفكر المصرى الحديث ولا يأتى ذكر « تخليص الابريز » أو « مناهج الألباب » إلا ويصفهما بالكتابين العظيمين[٥٩] إلا إن هذا التقدير العالى لا يمنعه من التأكيد « اننا نبالغ فى القول اذا اعتبرنا أن كتابى رفاعة قد مهدا لشىء مما جاء فيهما »[٦٠] . وهذا صحيح ، فان الحكم الأوتوقراطى لمحمد على لم يأخذ قط بما جاء به الطهطاوى ، وربما لم يسمع به لاستغراقه فى الجانب التقنى . وحين بدأ القوام الاجتماعى المصرى يتبلور كان مشروع الطهطاوى فى مرتبة النبوءة أكثر منه برنامجا ، فالمجتمع الوطنى المصرى الجديد لم يكن « استجابة » لفكر الطهطاوى ولكنه من تحققات النبوءة التى احتاجت فى زمن مختلف الى المثقف - الداعية (الثورة) وحق التغيير . ولكن هذا لم يحدث فى زمن الطهطاوى الذى نفاه عباس الأول كجزء من تصفية مشروع محمد على . ولم تتم تصفية مشروع الطهطاوى ، ولكنه أضحى مشروعا مؤجلا . هكذا أضيف تراث عمر مكرم من « الدعوة » الى رصيد رفاعة الطهطاوى من « المشروع » . ومن المفارقات أن « تخليص الابريز » لم يكن أكثر من مدخل تمهيدى الى المشروع ، لأن المشروع كنص من الكتابة قد فارق « الفعل » مع نهاية محمد على ، واستكمل أهم حلقاته عام ١٨٦٩ حين أصدر الطهطاوى « مناهج الألباب » وعام ١٨٧٣ حين صدر « المرشد الأمين » بعد وفاته . يقول فتحى رضوان ان الطهطاوى أراد القول « لا أمل فى ردع الحاكم ولا الأخذ على يديه بمجرد تقرير قاعدة أن العدل أساس الملك بل لابد من شعب يؤمن بذلك من ناحية ويجاهد فى سبيله بماله ونفسه من جهة أخرى . ولا يمكن أن يوجد الشعب الذى يؤمن بهذه القاعدة إلا بخلق رأى عام مستنير يرفض العدوان على حقوقه وحرياته »[٦١] . ولم يكن هناك قوام اجتماعى يستجيب و« رأى عام » قادر على تحويل المشروع الى برنامج . ثم نفى الطهطاوى . ولكننا سنلاحظ فيما بعد أن مشروع محمد على قد تمت هزيمته فى حياته ، أما مشروع الطهطاوى فقد لقى مصيرا مغايرا حين تهيأت له الظروف الناضجة . ولكن عباس الأول الذى لم يعرف الحكم أكثر من خمس سنوات كان قد ارتبط بشرعية

---

(٥٩) فتحى رضوان - دور العمائم (ص ٣٥)
(٦٠) المرجع السابق (ص ٦٠) .
(٦١) رضوان - المرجع السابق (ص ٣٧)

المعاهدة الأوروبية العلوية التى ضمنت الحكم لأسرة محمد على . أى أن هذه الأسرة فقدت منذ ذلك الحين الشرعية الوطنية المصرية التى أسبغها الأزهر على عميدها محمد على . ثم فقدت السلطة المتمثلة فى الجيش ، وبالتالى فقدت أركان النهضة لاقامة دولة حديثة أو تعليم حديث ، وحددت « تطور » البلاد فى أسار الهيمنة الأوروبية . ولم يعد الوضع فى ظل سقوط النهضة مهيئا للمثقف الداعية الذى نفاه محمد على ولا للمثقف الشامل الذى نفاه عباس الأول .

كان الزمن قد تهيأ لا ستقبال المثقف التقنى (= الخبير) . كان جده فقيها فى برنبال (محافظة الدقهلية) من أسرة مشايخ ، وحاول أبوه العديد من المرات أن يربيه فى « الكتاب » تمهيدا لأن يكون فقيها . ولكنه رفض أن يرث المهنة « فلقد رغبت أن أكون كاتبا (ديوانيا) لما كنت أرى الكتاب من حسن الهيئة والهيبة والقرب من الحكام » . هكذا يفتتح على مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) سيرته فى « الخطط التوفيقية »[٦٢] وفى احدى معاركه مع الأب ليحول دون انخراطه فى سلك الفقهاء هرب منه الى السجن . وقد فوجىء عند تسليمه لأبيه بواسطة مأمور الناحية أن هذا المأمور ـ عنوان السلطة ـ لونه أسود فدار بينه وبين والده الحوار التالى :

« ـ هذا المأمور ليس من الأتراك ، لأنه أسود

□ انه يمكن أن يكون عبدا عتيقا .

ـ وهل يكون العبد حاكما مع أن أكابر البلاد (من الفلاحين) لا يكونون حكاما .

□ لعل سبب ذلك مكارم أخلاقه ومعرفته .

ـ وما معرفته ؟

□ لعله جاور الأزهر وتعلم فيه .

ـ وهل العلم فى الأزهر يؤدى الى أن يكون الانسان حاكما ؟

□ يا ولدى ، كلنا عبيدالله ، والله تعالى يرفع من يشاء .

ـ كل هذا ياوالدى مسلم به .. لكن لأسباب لابد منها »[٦٣] .

اكتشف على مبارك بعد يومين من هذا الحوار ان « المدرسة » هى السر الذى انتقل بالعبد الحبشى الأسود من قاع مجتمع العبيد الى صفوف السادة الحكام . والمقصود بها مدرسة « الجهادية » التى أسست فى قصر العينى عام ١٨٢٥ وكان عمره اثنى عشر عاما حين التحق بها عام ١٨٣٥ (١٢٥١هـ) . وهو يقول فى « علم الدين » المسامرة السادسة عشرة بعنوان « التعلم والتعليم » : « انى أرى بين أصحاب الوظائف الميرية رتبا عالية ، ولها مرتبات كافية وافية ، وليس فيها ما يذم ، فان جميع تلك الوظائف منوطة لخدمة الأهالى واعانتهم على حفظ حقوقهم ، فمنهم من وظيفته اصلاح الزراعة ورى الأراضى ، ومنهم من هو محافظ على صحتهم .. وآخرون بسماع دعاويهم والحكم بينهم .. ولكل من أصحاب هذه الوظائف مرتبات ، فهم فى أمن على معيشة عيالهم .. »[٦٤] .

ومن هذا النص نكتشف ثلاثة أمور من السن الباكرة لعلى مبارك : أولها « القرب من الحكام » ، والثانى « التبرير بخدمة الأهالى » ، والثالث هو « الرزق أو أمان العيش » .

وفى يناير ١٨٣٧ أخذت مدرسة الطب مكان الجهادية ، وانتقل التلاميذ الى تجهيزية أبو زعبل التى أنشئت عام ١٨٣٦ . وبعد ثلاث سنوات التحق على مبارك بمدرسة المهندسخانة (١٨٣٩م ـ ١٢٥٥هـ) . وقد تخرج فيها بعد خمس سنوات ، وكان ترتيبه الأول . وكان الجيش قد بدأ يتقلص عام

---

(٦٢) على مبارك ـ الأعمال الكاملة ـ تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٩ (ص ٢٢) .
(٦٣) المرجع السابق (ص ٢٦) .
(٦٤) المرجع السابق (ص ٣٠) .

١٨٤١ ولكن على مبارك كان أحد أعضاء « بعثة الأنجال » الى فرنسا فى عام تخرجه ١٨٤٤ . وكان من بين أعضاء الدفعة الأولى التى ضمت تسعة وثلاثين طالبا وتحركت الى فرنسا « بلاد الحرية ومنبع الأنوار » كما قال ابراهيم باشا فى توديعها فى أكتوبر ١٨٤٤ . وفى هذه البعثة التى كان يؤمها الشيخ نصر أبو الوفا كان هناك حسين وحليم ابنا محمد على ، وأحمد واسماعيل ولدا ابراهيم باشا . وفى انتظار البعثة كانت « المدرسة المصرية الحربية فى باريس » . وحين عاد على مبارك مع زملائه بعد ست سنوات ، كان ابراهيم باشا قد توفى فى العاشر من نوفمبر ١٨٤٨ وتولى عباس الأول حكم مصر فى الرابع والعشرين من الشهر ذاته . ومعنى ذلك ان « الخبير » على مبارك قد « تكون » فى عصر محمد على وفى اطار مشروعه التحديثى من أجل القوة والتوسع » . ولكنه فى اللحظة التى كان عليه ان يبدأ دور الخبير كان الزمن قد تغير ، خاصة انه قد اعد ليكون عسكريا فى الجيش الذى بدأت هزيمة النهضة فى تقليصه ، ومربيا فى ديوان المدارس الذى أجهزت عليه هذه الهزيمة . أعده مشروع محمد على خبيرا فى التحديث ، ولكنه أقبل فى زمن السقوط ، حيث لا جيش ولا تعليم ولا تحديث . ومع ذلك يبقى على مبارك نفسه الذى يطمح للقرب من الحكام والأمان فى العيش . هكذا « نجح » على مبارك فى اعداد ميزانية مجملها ألف كيس أى خمسة آلاف جنيه . وبهذا وصل على مبارك بميزانية التعليم الى خمسة فى المائة مما كانت عليه فى عهد محمد على وابراهيم باشا . وقد ربح الجولة بهذا « النجاح » أمام عباس الأول الذى لم يتوقع « مهارة » كهذه . وقد عينه نتيجة لذلك فى لجنة امتحان المهندسين لتسريح غالبيتهم ، فنجح مرة أخرى . والتحق بسليمان باشا الفرنساوى وسافر معه الى دمياط لمسح البحيرة ورسم السواحل ، فلم يكن هناك عمل عسكرى يمارسه ولم تبق سوى الهندسة ، فأعد التقرير الفنى بدراية واسعة ودقة . ومن ثم الحقه سليمان باشا بمعية جاليبس « فسُرّ على مبارك سرورا شديدا الى الحد الذى جعله يقبل يد سليمان باشا »(٦٥) . وحصل على رتبة الاميرالاى لتخفيضه ميزانية التعليم . وحين سأل الخديو من سيتولى تنفيذ الميزانية رشح على مبارك نفسه ، فعهد اليه بنظارة المدارس والرتبة والنيشان . وقبل مقتله فى الخامس والعشرين من مايو ١٨٥٤ كان عباس الأول قد أنعم عليه بثلاثمائة فدان .

تولى سعيد (١٨٢٢ - ١٨٦٣) الحكم فى ١٦ يونيو ١٨٥٤ (٢٠ شوال ١٢٧٠) وكان على مبارك ناظرا لمدرسة المهندسخانة فأرسله الى حرب القرم التى عاد منها بعد حوالى عامين ليعمل فى الداخلية حينا وفى مجلس التجار حينا آخر وفى هندسة الوجه القبلى حينا ثالثا . كان على مبارك قد أشرف فى عهد عباس الأول على تصفية الجهاز التعليمى ، وأصبح فى عهد سعيد « تحت الطلب » كلما أراد الخديو عمل رسومات أو استحكامات أو جسور نهض بالعمل دون مرتب أو وظيفة . وأخيرا أسند اليه الاشراف على محو أمية الضباط وتعليمهم القراءة والكتابة والحساب ، وتقرر له مرتب . ثم ألف كتابا فى الهندسة وآخر فى الاستحكامات « وفى مايو ١٨٦٢م - ١٢٧٨هـ اعتزم الخديو سعيد السفر الى أوروبا للسياحة ، وقبل سفره أصدر أمره بفصل أغلب رجال معيته فكان على مبارك من المفصولين »(٦٦) ثم اشترك فى المزاد العلنى لأدوات مدرسة المهندسخانة التى كان يديرها . ولم ير بدا من دخول معترك التجارة . وكتب بعدئذ فى ترجمة حياته بالخطط يقول « عاملت التجار وعاملونى ، وعرفتهم وعرفونى ، وكثر منى الشراء والبيع فربحت ، وازدادت عندى دواعى التجارة وصارت مطمح نظرى وقرت عليه فكرتى ، خصوصا لما تقرر عندى من اضطراب وتقلبات الأحوال (. . .) فآثرت حرفة التجارة على حرفتى الأصلية (. . .) وقام بخاطرى ان أعقد شركة مع بعض المهندسين المتقاعدين مثلى على ان نبنى بيوتا للبيع والتجارة نستعمل فيها

---

(٦٥) المرجع السابق (ص ٤٦) .
(٦٦) المرجع السابق (ص ٦٠ - ٦٢) .

أفكار الهندسة ، فلم أر من يوافقنى فهممت بالقيام بذلك بنفسى وشرعت فى العمل »[٦٧] .

ويموت سعيد فى الثانى عشر من يناير ١٨٦٣ . ومنذ بداية عهده كان الطهطاوى وزملاؤه قد عادوا جميعا من المنفى . ولكن فى ظل غياب « نهضة مصر » لم يكن هناك لصاحب المشروع الوطنى مكان من داخل الدولة أو خارجها . لذلك فقد ظل يؤلف ويترجم . أما المثقف التقنى فانه ظل خبيرا فى الدولة المهزومة يلبى احتياجاتها من الخبرة اذا أرادت ، وليس لديه مانع من المشاركة فى المزاد العلنى للمدرسة التى تخرج فيها وكان ناظرا لها طالما ان الأرباح ستمنحه « أمان العيش » وليصبح تاجرا بعد ان كان خبيرا . ولكن الدولة ، ناهضة كانت أو مهزومة لا تستغنى عن الخبير . وكان الحلم الطوباوى أو الطهطاوى مازال يتحرك فى القوام الاجتماعى ويتسع قليلا ويكبر تدريجيا حتى تحولت مصر فى عهد الخديو اسماعيل (١٨٣٠ - ١٨٩٥) الى « خديوية جليلة » بعد ان كانت ولاية فى ٨ - ٦ - ١٨٦٧ ثم تستكمل أغلب عناصر استقلالها بفرمانات ١٨٧٢ . وكان اسماعيل قد أمر فى ٢٢ - ١٠ - ١٨٦٦ باتخاذ الاجراءات لانتخاب مجلس الشورى « . . . حيث ان مجالس الشورى شوهدت منافعها ومحسناتها الجليلة فى الممالك المتمدنة . . وما القصد من هذا إلا التشاور والتعاون على عمارية ومدنية الوطن والاقتطاف من ثمار مآثر انضمام الآراء فى الأمور النافعة » . ويفتتح المجلس فى ٢٥ - ١١ - ١٨٦٦ (١٧ رجب ١٢٨٣هـ) واستدعى اسماعيل على مبارك فور توليه الحكم والحقه بحاشيته فى وظيفة « مهندس معية سنية » وعهد اليه بتنظيم القاهرة على نمط حديث . ثم عينه ناظرا للقناطر الخيرية فى العاشر من يوليو ١٨٦٣ لمعالجة بعض مشكلاتها الفنية . وبنجاحه فى المهمة أنعم عليه الخديو بثلاثمائة فدان فى ١٦ - ٤ - ١٨٦٤ (التاسع من ذى القعدة ١٢٨٠هـ) . ثم تتالت « مهام » الخبير على مبارك : حفر رياح المنوفية ، عضوية ديوان الأشغال ، وكيل ديوان المدارس ، مدير ديوان الأشغال ، ادارة المرور . وقد تولى هذه الوظائف بين عامى ١٨٦٤ - و١٨٦٨) ثم أنعم عليه الخديو بمرتبة « الميريدان الرفيعة » . وفى ٢٥ - ١ - ١٨٦٩ أضيفت اليه نظارة عموم الأوقاف . وفى ابريل من العام نفسه (= ذى الحجة ١٢٨٥هـ) اكتشفت قنبلة تحت المقعد المخصص للخديو فى دار التياترو (المسرح) المصرى ، وقد تشكل على الفور « قومسيون مخصوص » (= محكمة استثنائية) برئاسة على مبارك لمحاكمة المتهمين . ثم تفرغ على مبارك للاشراف على ترتيبات الاحتفال العالمى بافتتاح قناة السويس فى نوفمبر ١٨٦٩ (شعبان ١٢٨٦هـ) . ومرة أخرى أنعم عليه الخديو بالنيشان المجيدى من الطبقة الأولى .

وفى هذا المناخ من « الثقة » الخديوية فى على مبارك ، و« الرغبة السنية » فى ان تصبح مصر « قطعة من أوروبا » تمكن على مبارك من استصدار المرسوم بانشاء دار الكتب القومية فى ١٤ - ٨ - ١٨٦٩ (٦ جمادى الأولى ١٢٨٦هـ) . وفى السابع عشر من ابريل ١٨٧٠ (منتصف محرم ١٢٨٧هـ) نسمع باسم رفاعة الطهطاوى لأول مرة منذ عودته من المنفى قبل ثلاثة وثلاثين عاما حين طلب منه على مبارك بصفته المسئول عن التعليم الاشراف على مجلة « روضة المدارس » التى تكونت لاصدارها هيئة رفيعة وزعت على أعضائها التخصصات المختلفة . واستمر صدور المجلة ثمانى سنوات ، ولكن رفاعة الطهطاوى كان قد توفى عام ١٨٧٣ . وفى يوليو ١٨٧١ أنشأ على مبارك دار العلوم ، كمنتدى ثقافى أول الأمر ، ثم مؤسسة تعليمية بعد ذلك .

ولم يخرج على مبارك بهذه الانجازات الثقافية الهامة على مهمة « الخبير » ، ولكنه أفرج عن مكبوت غير منطوق ، وهو ان المثقف التقنى هو مثقف أولا . وبالرغم من حيادية الخبرة التى لا تملك الحياد فى ظل سلطة الدولة ، فان « المعرفة » تظل عنصرا حاضرا مهما طال الكبت فى تكوين الخبرة . كانت التبعية الاقتصادية والسياسية لمصر منذ سقوط محمد على هى العمود الفقرى لدولة الهزيمة ، ولكن اسماعيل تميز

---

(٦٧) المرجع السابق (ص ٦٢) .

بالحلم الليبرالى - الثقافى (من مجلس الشورى الى مسودة الدستور وبناء الأوبرا) مما يمنح المثقف التقنى فرصة اعطاء مفهوم الخبير بعدا لا يقتصر على مهارة الحرفة والارتزاق . وفى عامين اثنين فقط تم الترخيص بدار الكتب ومجلة روضة المدارس و« مدرسة » دار العلوم . وفى هذه الفترة البالغة القصر ظهر اسم الطهطاوى من جديد كأنه تحية الوداع من سلطة لم تفرق بين التفاعل الحضارى من موقع الاستقلال وبين التبعية . وهى ذاتها تحية المثقف التقنى الى المثقف الشامل ، ذلك ان الطهطاوى كان رائد الحوار مع الغرب ، ولم تكن « الخبرة » خارج هذا الحوار . ولكن الطهطاوى يكتب « مناهج الألباب » الذى طبع عام ١٨٦٩ و« المرشد الأمين » الذى طبع بعد وفاته مباشرة فى العام نفسه كان يعى أجهزة الاستقبال الاجتماعى التى لم تكن قائمة فى دولة محمد على قد تخلقت للمرة الأولى . وكان يعى أيضا ان « الهزيمة المستمرة » مازالت هى البنية الأساسية مهما تحولت من عقم عباس الأول إلى خيال اسماعيل .

لذلك كان الخبير هو مثقف الزمان . وقد ظل على مبارك بين شد وجذب من عمل تقنى الى آخر حتى صدرت الارادة الخديوية فى الثالث والعشرين من أغسطس ١٨٧٨ (٢٤ شعبان ١٢٩٥هـ) : « لقد صممنا على تفويض ادارة الحكومة الى هيئة تكون مسئولة فى كافة الأمور والاجراءات ، وهذا بقصد تنظيم وترتيب أصول ادارة حكومتنا الخديوية على الأسس والقواعد المتخذة حديثا » . والمقصود هو تشكيل حكومة بالمعنى الأوروبى أى وزارة متضامنة . وفى الثامن والعشرين من أغسطس ١٨٧٨ (٢٩ شعبان ١٢٩٥هـ) شكلت هيئة النظاره الجديدة وتولى فيها على مبارك ثلاث وزارات مرة واحدة هى الأوقاف بالأصالة والمعارف والأشغال بالوكالة . وهذه هى الحكومة التى تولى فيها الانجليزى ريفرز ولسن نظارة المالية فى ٢٦ - ٩ - ١٨٧٨ وحل الفرنسى بلينير مكان على مبارك فى الأشغال ، وبقى فى الأوقاف والمعارف الى يوم استعفاء الوزارة ٢٣ - ٢ - ١٨٧٩ .

أى ان على مبارك دخل دائرة السلطة حين اتخذت التبعية صيغتها السياسية المباشرة باشراك وزيرين أوروبيين فى أول حكومة بالمعنى الحديث . هذه البداية من جانب المثقف - الخبير تختلف عن نهاية السلطان الليبرالى الذى يريد لمصر ان تكون « قطعة من أوروبا » حيث لم تتردد أوربا فى عزله بموافقة مقر الخلافة العثمانية على القرار الفرنسى البريطانى المشترك . والدرس البسيط هو ان أوروبا ذاتها ترفض ان تكون مصر قطعة منها بل تابعا لها سوقا وسياسة خاضعة لاستراتيجيتها الاقليمية والدولية . كان صعود اسماعيل وسقوطه عظيم الدلالة ، لانه سمح بأقصى درجات الهيمنة وأعلى مراحل الحلم الليبرالى ، فانهزمت المعادلة من جديد بالرغم من تواضعها الى جانب التحديث الاوتوقراطى لمحمد على . كان تنظيم العاصمة وتشييد الأوبرا ودار الكتب ومجلة روضة المدارس ودار العلوم تحديثا جزئيا لا يتصل بمشروع ثقافى . وكان استخدام الطهطاوى نفسه جزءا من التجليات الثقافية للحلم المستحيل مادام مرتبطا بالتبعية أبعد ما يكون عن « الاستقلال لمصر » الذى كان يتوسد قلب الطهطاوى وعقله يكتب فى صمت ، وقلب مصر وعقلها ينضج فى صبر .

عزل اسماعيل اذن فى السادس والعشرين من يونيو ١٨٧٩ وفى الحادى والعشرين من سبتمبر ١٨٧٩ تشكلت وزارة مصطفى رياض باشا وقد تولى فيها على مبارك وزارة الأشغال . ومن الأقدار المأساوية ان هذه الوزارة كانت الحكومة التى أسقطتها الثورة العرابية فى العاشر من سبتمبر ١٨٨١ استجابة لمطالب الجيش والأمة التى قدمها أحمد عرابى (١٨٤١ - ١٩١١) فى اليوم السابق مباشرة ٩ - ٩ - ١٨٨١ . ولم يشارك على مبارك فى الوزارات التى عاصرت الثورة العرابية :

١ - محمد شريف باشا (١٤ - ٩ - ١٨٨١ الى ٤ - ٢ - ١٨٨٢) .
٢ - محمود سامى البارودى (٤ - ٢ - ١٨٨٢ الى ٢٦ - ٥ - ١٨٨٢) .
٣ - اسماعيل راغب باشا (١٧ - ٦ - ١٨٨٢ الى ٢١ - ٨ - ١٨٨٢) وهى الحكومة التى تشكلت بعد أسابيع من الفراغ الوزارى حيث لم يكن هناك سوى أحمد عرابى وزيرا للحربية بين ٢٦ مايو و١٧ يونيو

حين حكمت مصر بوكلاء الوزارات .

وتتكرر الأقدار المأسوية من جديد حين يعود على مبارك ليتولى نظارة الأشغال العمومية فى الوزارة التى رأسها محمد شريف باشا عندما بدأت أحداث التدخل البريطانى المسلح لاحتلال مصر وحسم الموقف لمصلحة الخديو توفيق (الذى تولى الحكم بعد خلع اسماعيل كما لو انه يعيد أسوأ ما فى سيرة عباس الأول بعد اسقاط محمد على) . واستمرت هذه الوزارة تحكم مصر بين الثامن والعشرين من أغسطس ١٨٨٢ والعاشر من يناير ١٨٨٤ . وفى وسط هذه الفترة تماما ـ ١٨٨٣ ـ أنعم الخديو توفيق برتبة رفيعة لعلى مبارك . ما أقسى حكم التاريخ أو ما دعوته بالأقدار المأسوية : أن تعزل الثورة الحكومة التى يشترك فيها على مبارك ، وان يعود الرجل الى الحكم فى ظل هزيمة الثورة والاحتلال الأجنبى ، وان ينال « مكافأة » الخديو على ذلك . ويظل على مبارك فى دائرة السلطة الى أواخر حياته ، فهو يشارك فى وزارة رياض باشا ٩ ـ ٦ ـ ١٨٨٨ متوليا نظارة المعارف وبقى وزيرا حتى ١٢ مايو ١٨٩١ (٤ شوال ١٣٠٣) . وكانت المرة الأخيرة التى تولى فيها هذا المنصب اذ توفى فى ١٤ ـ ١١ ـ ١٨٩٣ . وقد أصدر الخديو أوامره بتشييع جنازته رسميا ، ونفذ رئيس النظار مصطفى رياض باشا التعليمات الخديوية .

لم تكن الأقدار مأسوية لشخص على مبارك فحسب ، بل لنموذج المثقف الخبير فى تاريخ النهضة المصرية وسقوطها . ان الخبير الذى يرتبط سلبيا بجهاز الدولة ، ينتهى به الأمر فى أغلب الأحيان الى الموقع المقابل للمثقف ـ الداعية (الثورة) ، يقف حق المعرفة بمواجهة حق التغيير . هذا المثقف التقنى الذى أنشأ دار الكتب وروضة المدارس ودار العلوم فأسس منبرا للمعرفة هو نفسه الذى كتب « علم الدين » فى وقت فراغه الطويل أيام سعيد (١٨٥٨) ، وهو الذى كتب « نخبة الفكر فى تدبير نيل مصر » ربما عام ١٨٧٠ وقد طبع لمرة واحدة عام ١٨٨٠ (١٢٩٧هـ) . وهو صاحب « الخطط الجديدة » أو التوفيقية فى عشرين جزءا طبعت عام ١٨٨٧ (١٣٠٥هـ) والأرجح انه كتب الجزء الأول حوالى عام ١٣٠٠هـ (١٨٨٢ ـ ١٨٨٣) أثناء توليه نظارة المعارف . وله مخطوط لم يطبع حتى الآن عنوانه « آثار الاسلام فى المدنيّة والعمران » . وكما انه عهد الى رفاعة الطهطاوى بالاشراف على « روضة المدارس » فقد عهد الى الامام محمد عبده بمراجعة كتابه « المدبر الانسانى والمدبر العقلى الروحانى » وكافأه بان عينه معلما لأولاده (وهى بالطبع مكافأة مأسوية لان حجم ودور محمد عبده يتعرضان على هذا النحو للهوان) . ولكن الرجل الذى كان دون شك يعرف قدر الطهطاوى وعبده كان يدرك أيضا ان الزمن تغير وان موقعهما من السلطة قد اختلف . كان الطهطاوى فى واقع الأمر قد كتب عمليه العظيمين « مناهج الألباب » و« المرشد الأمين » فى نهاية الستينات وبداية السبعينات من القرن التاسع عشر ابان عصر اسماعيل ، وهو بعيد مبعد عن السلطة قريب مقرب من القوام الاجتماعى الوليد لشعب مصر الحديثة «فلا بأس اذا ضعف نور التمدن فى مملكة من ان تعود الى رتبتها الأولى »[٦٨] . وكان فى موضع آخر « لا يبعد على مصر فى هذا العصر ان تستجلب السعادة . . لان بنية أجسام أهل هذه الأزمان هى عين بنية أهل الزمان الذى مضى وفات ، والقرائح واحدة ، ووسائل هذا العصر الأخير متسعة ومتنوعة »[٦٩] . ولكنه يشترط للقوة المحكومة ـ الشعب ـ ان تكون « محرزة لكمال الحرية ، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان فى معاشه ووجود كسبه وتحصيل سعادته » . ويفصل نظام الحكم بقوله ان « القوة المملوكية » ـ السلطة ـ « مشروطة بالقوانين » . وللتشريع مصدران أولهما التراث الاسلامى بعد « توقيفه على الوقت الحال » أى بعد تطويعه لمقتضيات العصر . ثم يقول ان « الملك لرعاية الرعية وجعله ملكا عليهم لا مالكا لهم » . والمطلوب من الحاكم ان يعين الرعية على ذلك « بالحصول على كمال الحرية (. . .) فان من ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين »[٧٠] . ويتساءل الطهطاوى عن « التمدن اللازم » فيجيب بأن « تمدن الوطن عبارة عن

---

(٦٨) الفصل التاسع ، الباب الثالث من « المرشد الأمين » .
(٦٩) الفصل الثانى من الباب الثالث فى « مناهج الألباب » .
(٧٠) الفصل الرابع من الباب الخامس فى « مناهج الألباب » .

تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حسّا ومعنى » ، « ومن حقوق الحرية الأهلية ألا يجبر الانسان ان ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعى أو سياسى مطابق لأصول مملكته ، وإلا يضيق عليه فى التصرف فى ماله كما يشاء ، و يحجر عليه إلا بأحكام بلده وألا يكتم رأيه فى شيء شرط ألا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده »[71] . ولان الطهطاوى لم يعد يبشر بالغيب المأمول ـ الحلم ـ بل اقترب من التطورات الجارية فى بطء وعمق داخل مصر ، فانه لم يعد يكتفى بالنبوءة بل راح يتناول الوضع الاقتصادى ـ الاجتماعى المباشر قائلا « ان أعظم حرية فى المملكة المتمدنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة ، فالترخيص فيها من أصول فن الادارة الملكية ، فقد ثبت بالأدلة والبراهين ان هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية ، وان النفوس مائلة اليها من القرون السالفة التى تقدم فيها التمدن الى هذا العصر » وانه « من محاسن حرية الأمة انها تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لاحرية لهم» و«أما التسوية بين أهالى الجمعية (= المجتمع) فهى صفة طبيعية فى الانسان تجعله فى جميع الحقوق كاخوان » . وحين طبع « مناهج الألباب » عام ١٨٦٩ و« المرشد الأمين » عام ١٨٧٣ كان مجلس الشورى قد بدأ عمله منذ ١٨٦٦ . ومن ثم كان مشروع الطهطاوى ـ المثقف الشامل ـ قيد التحقق ، وكانت « دعوة » السياسى الثورى عمر مكرم قيد الاعداد بالرغم من صدامهما الكبير فى مرحلتين متتاليتين مع السلطة ، ونفيهما . لم يكن الصدام من خارج الدولة ، بل كان من صميم « الشرعية » . بينما لم يبق من الخبير ، المثقف التقنى ، سوى المكبوت الأكبر حجما من المنطوق ، والمكتوب الأكبر حجما من المسكوت عنه . تلك هى النماذج ـ المصائر لمثقفى ذاكرة الشرعية : المساواة وحق العدالة أو « القانون » ، حق التغيير أو « الثورة » ، حق المعرفة أو « المنبر » . وتلك كانت نقاط الالتقاء والافتراق بين ذاكرة السلطة حين كان الجيش أجنبيا ، وذاكرة الشرعية حين كان الأزهر بنية ذهنية للاستقلال والديموقراطية والحداثة .

ولكن مصر أصبح لها قوام اجتماعى شبه طبقى برفقة الجيش الوطنى ، وتبلورت الهوية الوطنية المصرية من خلال الولادة الاجتماعية للشرائح الجديدة ، فليس صحيحا ان الجيش والمثقفين عماد التطور فى مصر . وليس صحيحا أيضا ان ما يسمى خطأ بالطبقة الوسطى ـ والمقصود هو الفئات البينية للبرجوازية ـ مفتاح هذا التطور .

كانت السيولة الاجتماعية تحرم البلاد من قوامها بسبب طول الأمد بالغزو وسيطرة الغزاة على مقاليد الأرض والحكم . أما البشر فقد « تساووا » أو كادوا فى الظلم والضرائب ووقود الحروب . وكان الجيش مجتمعا متداخلا وليس مجتمعا موازيا بامتيازاته وغنائمه ومغارمه تشكل القوام الطبقى لمصر . كان التكوين الاجتماعى يرهص من خلال الزراعة والتجارة بميلاد « هجين » يحمل سمات ملكية الأرض والعمل فيها من جهة والاحتكارات الأجنبية التى نشطت بنيويا بسقوط محمد على فلم يعد نشاط التكافؤ والندية والاستقلال بل نشاط الهيمنة الغربية على التركيب الاقتصادى والبنية الاجتماعية ـ السياسية للسلطة الحاكمة . وقد ظلت الولادة القيصرية للمجتمع الوطنى تمهد لنفسها بمخاض متقطع . كان التحديث التكنولوجى قد تباطأت وتائره والجسم العسكرى قد تعطل نموه والمؤسسة التعليمية قد ضعف هيكلها ، ومن ثم اقبل التحديث الليبرالى فى زمن اسماعيل على أرضية هشة فكان من السهل اقتلاعه . ولكن جنينا يشبه فى ملامحه العامة وجها مشوها وممسوخا للبرجوازية المحلية كان قد بدأ رحلة الصراع المزدوج : بعض كبار الملاك الذى آلت اليهم بعض اقطاعيات و«أبعاديات » الولاة والسلاطين والحكام يندمجون فى التجارة « الحديثة » ضمن شروط التبعية . ومن ناحية أخرى يرتبط المجتمع الزراعى (بأنماط الملكية والانتاج والعلاقات والقيم الاجتماعية بدولة « الموظفين » أى بجهاز الدولة (= بيروقراطيتها) . وكان لهذا الارتباط وذاك الاندماج نتائجه الهامة .

---

(٧١) الفصل الخامس من الباب الرابع فى « المرشد الأمين » .

أول هذه النتائج أن معادلة النهضة التى كانت أقرب الى التجريد تسويغا فقهيا للتكنولوجيا الغربية أمست أقرب الى التجسيم توفيقا بين « التراث » الذى بات يختلف باختلاف الشرائح الاجتماعية الوليدة ، و« العصر » الذى لم تختلف هذه الشرائح عينها فى تحديده بالحداثة الغربية . ثم عادت هذه الشرائح ذاتها تختلف حول صيغة العلاقة بين التراث و« التجديد » . وقد اتخذت هذه الاختلافات اشكالا عدة من الصراع بين القوى الاجتماعية القديمة والقوى الاجتماعية الجديدة ، وبينها جميعا وبين الطرف « الآخر » الذى كان يعنيه أن يتجه « التحديث » لدعم مصالحه ولم يسع قط لأن تكون بلادنا « قطعة » منه بل تحت هيمنته فى حالة تبعية واخضاع وتسليم وأحيانا الحاق وضم . وكان يدرك فى كل وقت ومهما كان الثمن أن الشكل الأوتوقراطى للحكم الداخلى هو الأنسب لمصالحه الاقتصادية والسياسية من أى « حلم ليبرالى » يحلمه المثقفون والسياسيون « الوطنيون » .

وثانى هذه النتائج أن البنية الاجتماعية التى توافقت من كبار الملاك والتجار قد احتاجت الى البنية الثقافية التى تشكلت سلبا من « عدم التعارض » بين القيم الاسلامية العامة (التراث) والانتفاع التكنولوجى بالغرب وما ينبنى على هذا الانتفاع من مضاعفات اقتصادية واجتماعية وسياسية من شأنها الاتجاه أحيانا بالتحديث وجهة مغايرة للأمل المنشود عند المصادر الأجنبية لأدوات التحديث وشركاء المصلحة فيه ، وهم أطراف متعددة داخلية ووسيطة وخارجية . وكان الاختراق الاستعمارى والاختراق المضاد من أجل « الاستقلال » عنوانا ثابتا لموجات من النهضة والسقوط ، اقترنت فيها النهضة بالثورة .

وثالث هذه النتائج أن التداخل بين أنماط الملكية الزراعية وعلاقات الانتاج الزراعى وبين البنية البيروقراطية لدولة الموظفين المتوسطين والصغار (التى دعمتها سياسة دنلوب فى التعليم وكرومر فى السياسة) قد أثمر مجموعة مترابطة من آليات القمع والاستبداد ، فلأن البرجوازية الممسوخة والمشوهة لم تولد فى الموضع المستقل ولا فى ظل الامتلاك التاريخى لفتوحات الفكر والعلم والكشوف والتطبيقات الصناعية (بانعكاساتها على الزراعة والتجارة) فقد سيطرت على تكوينها الداخلى القيم شبه الاقطاعية والتراتبية الاستبدادية المكتسبة من العلاقات الأبوية ذات السلطة المطلقة والقاطعة فى الزراعة والتوظف الحكومى . كان هذا الجذر الاجتماعى لدكتاتورية ما سمى فيما بعد بالفئات البينية للبرجوازية (= الطبقة الوسطى) هو مفتاح الكثير من تناقضات العلاقة بين الاقتصاد والسياسة وبين المجتمع والثقافة وبين السلطة والشرعية وبين الاستقلال والانفتاح على العالم وبين الهوية والايديولوجيا .

وكما أن الهوية قد ارتبطت بذاكرة الشرعية ، فان القوام الاجتماعى قد ارتبط بذاكرة السلطة : المؤسسة العسكرية . يقول عمر طوسون « كانت وظائف الضباط (فى زمن محمد على) مقصورة على الأتراك والمماليك لأن الباشا لم يكن يريد أن يجعل نفسه فى متناول الشعب المصرى »[٧٢] . ولعل المقصود هو التفسير القائل بحاجته الى الفلاحين فى الزراعة وخوفه أيضا من تسليحهم[٧٣] . غير انه ، عمر طوسون ، ما أن توطدت سلطته حتى أدخل المصريين فى وظائف السلك العسكرى الصغيرة ، ولم يعد أمامهم « أى عائق يمنعهم من التقدم واشغال الوظائف العليا »[٧٤] . ولكن عائقا ضخما كان هناك هو أن الجيش وعاء السلطة ، ولم يكن الباشا يرغب بطبيعة الحال فى تمصير السلطة . ولكن سعيد فتح باب الترقى أمام العسكريين المصريين « من أبناء العمد والمشايخ » بالرغم من اضطراره للتسليم بالسياسة الموروثة عن سلفه : تقليص القوات المسلحة (ومن المفارقات أن أحمد عرابى قد ترقى من نفر الى رتبة البكباشى خلال ست سنوات من حكم سعيد ، بينما ظل ١٩ عاما فى عهد اسماعيل برتبة القائمقام)[٧٥] . وكان

---

(٧٢) الأمير عمر طوسون - الجيش المصرى البرى والبحرى - ط مدبولى - القاهرة ١٩٩٠ (ص ٩) .
(٧٣) صلاح عيسى - الثورة العرابية - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ١٩٧٢ (ص ١٢٣) .
(٧٤) المرجع السابق والصفحة ذاتها .
(٧٥) المرجع السابق (ص ١٢٥) .

العسكريون من الضباط يمنحون الأراضى الخصبة التى قد تصل الى مائة وخمسين فدانا ، اضافة الى أنهم « من أبناء المشايخ والعمد » . هذا التطور فى وعاء السلطة هو الذى يربط بين المؤسسة العسكرية المصرية والقوام الاجتماعى من جهة ، وبين هذا القوام والهوية من جهة أخرى .

بل ان الجيش ، بالتمصير التدريجى وبلورة المجتمع الوطنى ، قد أصبح مركز « الثورة » دون أن تفقد الشرعية ذاكرتها ، ودون أن تكف عن كونها مصدر المثقف ـ الداعية ، والمثقف الشامل ، والمثقف الخبير . ولكن الجيش وحده هو الذى قام بتمصير السلطة وتشكيل القوام الاجتماعى فى وقت واحد فى موازاة الانسحاب البطىء ولكن المستمر وغير المتعرج للخلافة العثمانية . وكانت قد أبقت على نفسها طرفا فى الشرعية الدولية تحت راية الاسلام . كانت شرعيتها فى مصر قد تصدعت بسقوط محمد على بالرغم مما كان بينهما من صراع ، ثم أخذت هذه الشرعية فى التداعى السريع منذ وافق السلطان العثمانى على عزل اسماعيل . وكان ذلك يفسح مجالا أوسع للشرعية الوطنية بالرغم من انكشاف المداخلات الأوروبية الآخذة فى الازدياد ، كما كان يفسح اطارا أرحب للسلطة الوطنية بالرغم من كثافة التدخلات الاستعمارية لدرجة الاحتلال . والسبب فى هذه المفارقة الجوهرية ان البنية المصرية الوليدة فى المؤسسة العسكرية كانت عاملا حاسما فى تشكيل القوام الاجتماعى الوطنى . كما كانت البنية العربية ـ الاسلامية العريقة فى المؤسسة الشرعية ، الأزهر ، عاملا حاسما فى صياغة الهوية القومية . ومن لقاء السلطة بالشرعية ـ المجتمع الوطنى والهوية ـ انطلقت الثورة العرابية نحو الاستقلال والديموقراطية والمدنية وقد تسلحت بحق المساواة أو العدالة (= القانون) وحق التغيير (= الثورة) وحق المعرفة (= المنبر) ولم يعد هناك مشروع مواز لمشروع الدولة ، وانما أصبح المثقف الثورى : داعية سياسيا ونهضة بالحداثة وخبيرا تقنيا . وأصبح المثقف الجماعى : أحزابا وهيئات ومنظمات ودستورا وقوانين . تلك هى الثورة الثانية ـ بعد ثورة ١٨٠٥ التى استخلصت حق المصريين فى اختيار الحاكم ـ وقد استهدفت استخلاص حق المصريين فى السلطة .

ويصف لنا مؤرخ معاصر كيف نبتت البذور الأولى لحركة الضباط بالجيش فى حرب الحبشة (١٨٧٥ ـ ١٨٧٦) بين من بقى من الضباط المصريين الصغار الذين عادوا وقلوبهم تفيض بالمرارة والألم ، وقد تركوا من خلفهم ألوف الضحايا من اخوانهم الجنود والضباط (بلغ ضحايا هذه الحرب ٨٥٠٠ من الجنود والضباط) أودت بهم القيادة الخرقاء وسوء التدبير وجبن قادة الحملة وجهلهم المطبق بفنون الحرب وادارة المعارك[٧٦] . واستطاعت حركة الضباط ان تثبت وجودها كقوة سياسية حين جندت حوالى ٦٠٠ ضابط وبعض طلبة المدرسة الحربية وألفين من الجنود قاموا بالمظاهرة العسكرية التى أسقطت الوزارة المختلطة فى عهد اسماعيل [٧٧] بتاريخ ١٨ فبراير ١٨٧٩ . وقد أدرك الخديو على الفور ان « تنظيما » وراء المظاهرة التى يستحيل ان تكون عفوية فأمر باطلاق آلاى حرسه على المتظاهرين ، ولكن قائد الحرس ـ من أنصار حركة الضباط ـ أمر جنوده بافراغ رصاصاتهم فى الفضاء مما أدخل الريبة على قلب الخديو فراح يأمر باعتقال كل من حامت حولهم الشبهات . وكان من بينهم عرابى والروبى ومحمد النادى[٧٨] . وقد مثلوا أمام مأمور ضبطية القاهرة محمود سامى البارودى « فأنسوا فيه تأففا من الظلم والاستبداد وميلا الى العدل والدستور » [٧٩] . وكانت هذه بداية العلاقة بين زعماء الحركة والبارودى . ويغلب على ظن بعض المؤرخين ان البارودى كان همزة الوصل بعدئذ بين هؤلاء الزعماء ولفيف من أعيان البلاد وعلمائها ، الأمر الذى أسفر عن تكوين جمعية سرية باسم « الحزب الوطنى المصرى » تغلغلت فى صفوف الجيش والمعارضة (على فهمى

---

(٧٦) أحمد عرابى ـ كشف الستار عن سر الأسرار (راجع تفاصيل ما دار فى هـذه الحرب الجزء الأول (من ص ٣٠ الى ص٤٣ وكان أحمد عرابى وعلى الروبى وفرج عبدالعال من بين العائدين) .

(٧٧) أحمد عرابى ، المرجع السابق ، جـ٢ ص ١٧٠ ـ ١٧٣ .

(٧٨) المرجع السابق ـ البحر الزاخر ـ حـ١ ص٢٠٢ .

(٧٩) كشف الستار (ص٤٦) .

قائد الحرس من المعارضين لحكم رياض وتوفيق)[٨٠] . ولكن هناك بداية أخرى بلورتها جمعية « مصر الفتاة » عام ١٨٧٦ وكانت تضم عناصر عسكرية كأحمد عرابى وعلى الروبى ومدنية كعبدالله النديم ويعقوب صنوع « وكانت أهداف هذه الجمعية تتبلور فى ضرب السيطرة التركية المملوكية واشاعة جو من الحريات العامة »[٨١] . وكان عرابى يقول « ان الاصلاحات الجديدة سوف توجد المساواة بين الناس مهما اختلفوا فى الجنس واللون والدين . وليس مع هذا الاصلاح محل للاسترقاق »[٨٢] . وكان بلنت قد نشر برنامج الحزب الوطنى عام ١٨٨٢ فهو « حزب سياسى لا دينى مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وأغلبه مسلمون ، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم بلغتها منضم اليه لانه لا ينظر الى اختلاف المعتقدات » و« الجميع اخوان وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية » و« هذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر ممن يعضدون هذا الحزب » الذى ينادى « باطلاق العنان لحرية المصريين » و« عدم عودة الاستبداد والأحكام الظالمة » كما جاء فى مذاكرات الامام محمد عبده (ص ٥٦) الذى ينسب اليه انه صائغ هذا البرنامج .

ولا ستكمال « مشروع » الثورة العرابية التى تجسدت لحظة ولادة الجيش الوطنى كذاكرة للسلطة التى حسمت تشكيل القوام الاجتماعى الوطنى والهوية القومية فى ارتباطها الوثيق بذاكرة الشرعية ، لابد لنا ان نضيف ان مجلس الشورى الذى تأسس عام ١٨٦٦ فى عهد اسماعيل قد انتهى بالنواب بعد عشر سنوات الى القول « نحن نواب الأمة المصرية ووكلاؤها المدافعون عن حقوقها المطالبون بمصلحتها » . وأصبح من حق المجلس فى ١٨٧٦ حق الرقابة على السلطة التنفيذية وحق اصدار القوانين . كانت الشرعية الدستورية تحل تدريجيا مكان الفراغ الناشىء عن الغياب الفعلى لشرعية الخلافة . وكان الأزهر كذاكرة للشرعية أسبق من سلطة الدولة فى التحرر من الظل العثمانى . وعنه نشأ القضاء والجامعة والصحافة كمنابر حديثة لذاكرة الشرعية تتسق مع التطور الجديد نحو الشرعية الدستورية . ومن هنا كانت مسودة دستور ١٨٧٩ التى خلع اسماعيل بسببها تتضمن : المسئولية الوزارية والفصل بين السلطات ومبدأ لا وظيفة حكومية مع عضوية البرلمان وحق المجلس فى اصدار التشريعات والرقابة على اصدار القوانين وفق تعديل وتنقيح القوانين (والدستور) ومبدأ لا ضرائب بغير موافقة المجلس والنائب وكيل عن مصر كلها لا دائرته وحدها والحرية التامة فى الآراء واتخاذ القرارات وعلنية الجلسات ، وصياغة لائحة خاصة بالمجلس .

والحقيقة ان أحمد عرابى حين قال للخديو « نحن لن نورث بعد اليوم » كان يزلزل أركان التاريخ الذى قامت عليه مصر بعد سقوط محمد على فقد كان الغرب شريكا فعليا فى شهر هذه « الوراثة » التى دفعت عرابى فيما بعد ان يقرر بأسف ان الثورة كان من واجبها خلع اسماعيل وليس عن طريق التدخل الأوروبى « ولكنا تخلصنا من عائلة محمد على بأجمعها ، وكنا عندئذ أعلناها جمهورية »[٨٣] . وكرومر نفسه يحكى انه بعد مواجهة التاسع من سبتمبر ١٨٨١ بين الجيش والخديو « زاد الهمس عن قيام حركة سرية ترمى الى انشاء دولة عربية من مصروسوريا . . فلو فرضنا لهذه الحركة النجاح فما ترى كان يصبح مصير أجزاء هذه الامبراطورية وولاياتها بل مصير آل عثمان أنفسهم »[٨٤] . ويؤكد محمود سامى البارودى ان فكرة اعلان الجمهورية فى مصر كانت تتضمن « انضمام سوريا اليها ثم الحجاز » . وكانت هناك عناصر أخرى « تطالب بجمهورية أو دولة عربية فى اطار الانفصال النهائى عن الخلافة سواء كانت عثمانية أو غير عثمانية » بينما كانت قلة قليلة من عناصر أزهرية لا تمانع فى « خلافة عربية »[٨٥] . وكان القاضى الهولندى فان بلمن

(٨٠) المرجع السابق (ص١٤٨ و١٤٩) .
(٨١) صلاح عيسى - المرجع المذكور - سابقا (ص١٢٦) .
(٨٢) عيسى ٢٠١ نقلا عن بلنت .
(٨٣) صلاح عيسى - المرجع السابق (ص٢٥١) .
(٨٤) عيسى (ص٢٢٨) .
(٨٥) عيسى (٢٢٨ أيضا) .

يشهد بأن المصريين « يكرهون الحكم التركى والحكم الأوروبى على السواء ويريدون حكومة وطنية بكل معانى الكلمة وهم يحبون مصر الحديثة ومصر التاريخية . ويهتم (المثقفون) بمصير الشعب ويتألمون لمصائبه التى لا نهاية لها »[٨٦] .

وكانت حركة الضباط المصريين الأولى فى فبراير ١٨٧٩ قد بدأت على أثر احالة بعض العسكريين الى الاستيداع بنصف مرتباتهم . وكان الهجوم المضاد هو قصر تخريج الضباط على المدارس الحربية اعتبارا من ٣١ - ٧ - ١٨٨٠ ومنع الترقى من الرتب الأدنى ، فما كان من أحمد عرابى وعلى فهمى وعبدالعال حلمى إلا أن قدموا عريضة تطالب بتمصير القيادة العسكرية العليا وتعيين مصرى وزيرا للحربية « وتعديل القوانين بحيث تكون كافلة للعدل والمساواة بين جميع الأجناس »[٨٧] . واعتقل الزعماء الثلاثة ، وتم انقاذهم من ثكنات قصر النيل أول فبراير ١٨٨١ وهب عند ذلك « جميع الراغبين فى تغيير الحال من علماء وأعيان » . والتعبير الأدق هو « حتى العلماء والأعيان » لان جماهير الفلاحين هى التى احتشدت أساسا وراء عرابى وزملائه ، وأيقن القصر ومعه أوروبا ان المسألة « لم تعد عملا عسكريا محصورا فى دائرة المطالب العسكرية ، بل تحولت الى حركة وطنية عامة يؤازرها المصريون جميعا عسكريين وغير عسكريين »[٨٨] .
وقال الامام محمد عبده « ان الجند والأمة كانا فى جانب عرابى »[٨٩] .

كان التنظيم السرى للضباط العرابيين يضم فى قيادته أحمد عرابى وعبدالعال حلمى وعلى فهمى وعلى الروبى ومحمد النادى ومحمود فهمى ومحمد عبيد وأحمد عبدالغفار وألفى يوسف وخضر خضر وعلى عيسى وأحمد فرج ويوسف فهمى ، كما جاءت اسماؤهم فى قائمة ألفريد سكاون بلنت المنشورة فى تاريخه السرى المعرب عام ١٩٠٨ بواسطة جريدة البلاغ . ولكننا بالطبع نستطيع ان نضيف الى العسكريين محمود سامى البارودى بالاضافة الى المدنيين من أمثال محمد عبده وعبدالله النديم . لم يعد المثقف الجماعى منذ ذلك الحين هو الأزهر بل الحزب والجامعة والصحافة التى انبثقت عنه ومن حوله وبقيت بنية ذهنية تحمل اسم وعنوان ذاكرة الشرعية . ولم يعد المثقف الشامل فردا بل مؤسسة يعمل من ضمنها الفرد . هذه المؤسسة هى ذاتها الحزب والجامعة والصحافة . هكذا تداخل وتركب المثقف الجماعى والمثقف الشامل فى مركز النهضة - الثورة التى حاولت ، بحق التغيير ، اقامة الدولة البديلة . ومن ثم فقد طرأت على علاقة المثقف بالسلطة وعلى علاقة السلطة بالتحديث متغيرات أثرت على تكوين المثقف التقنى (الخبير) والمثقف الداعية - السياسى .

كان التغيير الأول هو ، كما سبقت الاشارة ، انتقال مركز الثورة من مؤسسة الشرعية الى المؤسسة العسكرية دون انفصال بين المؤسستين . غير ان الشرعية الدستورية ، وهذا هو التغيير الثانى ، قد أمست بندا أول فى جدول أعمال المركز الجديد للثورة . وبالرغم من بقاء المثقف التقنى والمثقف - الداعية ، المثقف الجماعى والمثقف الشامل فى اطار الدولة ، فان نمطا جديدا قد ولد ، هو التغيير الثالث ، وهو الذى ندعوه بالمثقف الهامشى . والهامشية تعنى انه الأكثر راديكالية فى نشدان التغيير الاجتماعى بحيث لا تتسع له الدولة فينشط خارجها . ومصيره حينئذ أكثر مأسوية من غيره . لنر اذن ما جرى للمثقف - الخبير ، والمثقف - الداعية ، وعلى أى نحو قد ولد المثقف الهامشى .

من المفارقات المحزنة ان محمود سامى البارودى (١٨٣٩ - ١٩٠٤) وعلى مبارك قد تبادلا الموقع والموقع المضاد ، فهما نموذج المثقف التقنى ، ولكن الأول كان الجركسى المرتبط بمشروع الثورة ، والآخر هو الفلاح المصرى الذى ارتبط بمشروع الدولة . وكان البارودى وزير الجهادية فى الحكومة التى أسقطت آخر وزارة

---

(٨٦) عبدالرحمن الرافعى - عصر اسماعيل - الجزء الثانى (ص ١٢٣) .
(٨٧) عيسى (ص ١٢٩) .
(٨٨) أحمد عرابى - مذكراتى فى نصف قرن - حـ ١ ص ١١٨ .
(٨٩) رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الامام - حـ ١ ص ٢١٥

قبل الثورة ، وعلى مبارك بين أعضائها . كان ذلك بعد خمسة أيام من مواجهة عابدين . لم يكن البارودى غريبا عن السلطة الخديوية ، ولم يكن عربيا . ولكنه اختار موقع الثورة فى الشعر والحياة . وهى حالة استثنائية الى أقصى الحدود ، ولابد من ان عناصر فى الواقع المصرى قد استقطبت البارودى من دائرة السلطة المؤكدة الى دائرة السلطة البديلة المحتملة : فالعسكرى غير العربى يستحيل شاعرا عربيا يفتتح عصر الاحياء فى الشعر المصرى الحديث ، وأحد أركان الخبرة الجركسية يتحول الى أحد أركان الخبرة الثورية . وقد اكتشف الخديو توفيق أمر وزيره البارودى تدريجيا حتى دفعه ورئيس الوزراء رياض باشا الى الاستقالة فى ٢٢ ـ ٨ ـ ١٨٨١ . كان البارودى فى ذلك الوقت يستقبل الاجتماعات السرية للضباط فى منزله كل ليلة ، وقد حددوا الرابعة بعد ظهر الجمعة ٩ ـ ٩ ـ ١٨٨١ ساعة الصفر لزحف عرابى على رأس وحدات فى آليات الجيش الى ميدان عابدين ، فارغم الخديو على اقالة الوزارة وتشكيل مجلس نيابى له حق التصديق على القوانين وزيادة الجيش . وشكلت وزارة جديدة فى ٤ ـ ١ ـ ١٨٨٢ . كان البارودى كما أسلفت وزير الجهادية فيها ثم تولى رئاسة حكومة الثورة التى شغل فيها وزارة الداخلية ، أيضا ، وتولى عرابى الحربية ومحمود فهمى الأشغال وعبدالله فكرى المعارف . وأعدت الوزارة الدستور [نصه الكامل فى « مصر للمصريين »[جـ٤ ص٢٢٧ ـ ٢٣٢] حمله البارودى الى الخديو فصدق عليه . ويوم الأربعاء ٨ ـ ٢ ـ ١٨٨٢ جاء البارودى باللائحة الأساسية فقوبل من المجلس بالاجلال ، وانتهت دورة مجلس النواب فى ٢٦ ـ ٣ ـ ١٨٨٢ .

وانقسمت البلاد بين جمعية عمومية قرر النواب والوزراء ورجال الثورة عقدها من أعيان البلاد وعلمائها باستثناء رئيس مجلس النواب محمد سلطان وستة من النواب كبار الملاك المرتبطة مصالحهم مباشرة بالخديو الذى أغرى سلطان برئاسة الوزارة فى حال مساندته الأساطيل الأجنبية لقمع الثورة . وكان الخديو قد شرع فى اتصالاته المريبة ببعض الدول الاجنبية . وهكذا قام بايفاد رئيس البرلمان الى عرابى والبارودى يطلب اليهما استقالة الوزارة . وفى الوقت نفسه أرسل القنصلان الانجليزى والفرنسى موظفا من السفارة الفرنسية الى عرابى يطلب منه مغادرة البلاد ، فاستنكر مجلس الثورة هذا التدخل السافر فى شئون البلاد وصرخ أحد أعضائه أمام الموفد الفرنسى « ان الجيش يمزق عرابى اذا هو تخلى عن الثورة واعتزلها »[٩٠] .
وأراد البارودى أن يكون هذا القرار مقدسا فيسد منافذ الدس والخديعة بين زعماء الثورة وكبار الضباط الحاضرين (عرابى وعبدالعال حلمى وطلبة عصمت ، يعقوب سامى ، على الروبى ، على فهمى ، محمد عبيد ، أحمد عبدالغفار ، الزمر ، حسن جاد ، على يوسف ، محمود فهمى ، عمر رحمى ـ نقلا عن مصر للمصرين (جـ٧ ص ١٥٩ و١٦٤) فدعاهم الى تحالف مقدس يعقدونه فى ثكنات عابدين ،
وتلا عليهم الشيخ محمد عبده قسم الوفاء للثورة وتجديد الولاء لمبادئها « لا أخون وطنى ولا أخون نفسى ولا أغش اخوانى ولا أحد من أهل بلادى (. . .) واذا حنثت بيمينى هذا أكون مستحقا لقطع الرقبة وشق الصدر ، وأكون محروما من مزايا الانسانية والآداب » (مصر للمصريين جـ ٧ ص ١٤٠) . وفى الخامس والعشرين من مايو ١٨٨٢ تقدمت بريطانيا وفرنسا بمذكرة مشتركة يطلبان فيه ا اقالة الوزارة البارودية ونفى أحمد عرابى خارج البلاد ، وتحديد اقامة على فهمى وعبدالعال حلمى فى ا يف المصرى . وقد رفضت الحكومة المذكرة واعتبرتها تدخلا شائنا فى شئون مصر . وهكذا بدأ ضرب الاسكندرية فى ١١ يوليو ١٨٨٢ واتجه البارودى على الفور بملابس الميدان إلى الاسكندرية ، واجتمع بمجلس القيادة الحربية (= محمود فهمى ـ طلبة عصمت ـ عمر رحمى ـ خليل كامل ـ عيد محمد ـ سليمان سامى ـ مصطفى عبدالرحيم) كما جاء فى « مصر للمصريين » الجزء التاسع (ص ٩٠٣) . و« كانت هزيمة الجيش المصرى فى معركة القصاصين بداية النهاية ، وفاحت منها رائحة الخيانة ، وأحس العملاء فى الجيش بالاتهامات تضيق على أعناقهم ، فأعدوا مع الأعداء خطة الضربة القاضية ، وكانوا فى مقدمة الجيش وطليعته فسهلوا

---

(٩٠) محمود الخفيف ـ الزعيم المفترى عليه ـ ص٢٠٣ وعرابى فى « البحر الزاخر » حـ١ ص٢١٦ .

للعدو سبيل الهجوم المفاجىء وفتحوا له الطريق ليمر دون انذار أو تحذير فأخذ الجيش المصرى على غرّة ونزلت به الهزيمة فى التل الكبير » (١٣ ـ ٩ ـ ١٨٨٢) بعد عام من انتصار الثورة . وسيق أعيان المصريين وزعماؤهم الى السجون حتى بلغ عددهم ثلاثين ألفا . وكان البارودى أول من ألقى القبض عليه من زعماء الثورة[٩١] . وحكم عليه مع الستة الكبار بالاعدام (= عرابى ، عبدالعال حلمى ، على فهمى ، طلبة عصمت ، محمود فهمى ، يعقوب سامى) ثم استبدل الاعدام بالنفى المؤبد الى جزيرة سيلان والتجريد من جميع الرتب والألقاب والأموال والممتلكات . وحُددت مرتبات المنفيين بثمانية وثلاثين جنيها ماعدا أحمد عرابى فخمسة وخمسين جنيها (الوقائع المصرية ١٤/١٢/١٨٨٢) .

كان البارودى المثقف التقنى فى ظل الثورة ، والعسكرى المحترف هو أول من فكر فى قلب نظام الحكم الى جمهورية مصرية مستقلة عن تركيا ، كما يشهد له بذلك عرابى نفسه[٩٢] . بل لعله أول من « خان » طبقته وجنسه لمصلحة « الفلاحين المصريين » جماهير الثورة العرابية . أى انه انتقل بالخبرة من خندق الى الخندق المقابل . ولا يكفى طغيان أو ظلم وجبروت الخديو والمشاعر النبيلة عند البارودى (وهو الشاعر) لتفسير هذا الانتقال . وانما لابد ان مصر وثورتها أيضا كانتا عنصرا رئيسيا لتكوين هذا « الخبير الثورى » المناقض للنموذج الذى مثله على مبارك . يكتب بشأنه الصحفى لويس صابونجى الى بلنت فى ١١ ـ ٦ ـ ١٨٨٢ قائلا : « . . ظهر لى اننا كنا مخطئين فى تقدير محمود سامى البارودى ، فانى تحادثت معه كثيرا وسألت عنه حتى من أعدائه فعلمت انه كان من زعماء الحركة الوطنية منذ عهد اسماعيل ، وقد كابد كثيرا من المشاق : لأجل آرائه ولكنه لم يتزعزع . وكثيرون من الحزب الوطنى مثل عبدالله النديم ومحمد عبده بل وعرابى نفسه يعترفون بأنهم مدينون بمساعدته لهم وولائه للحركة الوطنية . وقد أغراه اسماعيل على ان يترك الحزب ، وعرض عليه المال ولكنه رفض وهو ينفق الآن جميع ايراده الضخم على الحزب ومنزله أشبه بقافلة حلّت رحالها فى الطريق . أما حياته الشخصية فحياة فيلسوف لا ينفق شيئا على نفسه ، وهو قانع راض بما يأتى به القدر . وكراهية الأتراك له دليل على وطنيته (المصرية) »[٩٣] .

كانت زوجته وابنته قد توفيتا فى المنفى (١٨٨٥) ، وكذلك عبدالله فكرى (١٨٨٩) ثم عبدالعال حلمى (١٨٩١) ومحمود فهمى (١٨٩٤) . وقد وصل من المنفى فى ١٢ ـ ٩ ـ ١٨٩٩ وكان قد فقد البصر الى ان توفى فى الثانى عشر من ديسمبر ١٩٠٤ .

وأيا كانت « الأشعار » التى هجا فيها البارودى بعض زملائه ، فان الهزيمة والمنفى مناخ نموذجى للاحباط . ولكن هذا التنفيس لا يؤثر على تقييم المثقف التقنى ـ الخبير المنحاز للثورة انحياز العدالة لحق التغيير : نحو التمصير العربى الاسلامى لسلطة الدولة وهوية الشعب .

وهى « الدعوة » التى قام بها المثقف ـ الداعية . وهو السياسى الذى لم يعد منفردا بهذا التوصيف منذ أصبح الجيش الوطنى ذاكرة السلطة . كان المثقف ـ الداعية فى الثورة العرابية شخصين احدهما الامام محمد عبده والآخر هو عبدالله النديم الذى أضافت له المرحلة صفة المثقف الهامشى أيضا (= الوجه الراديكالى للدعوة من خارج جهاز الدولة) .

أما الامام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فكان فى العاشرة من عمره حين بدأ يتعلم القراءة والكتابة فى البيت ، وبعد ثلاث سنوات تلقى أول دروس التجويد بالمسجد الأحمدى . وفى عام ١٨٦٥ حضر أول الدروس فى الجامع الأزهر ، والتقى بعد أربع سنوات بجمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) . ثم بدأ ينشر ما يكتبه حوالى عام ١٨٧٣ وقد نال شهادة العالمية بعد أربع سنوات من هذا التاريخ ، وعُين مدرسا

---

(٩١) على محمد الحديدى ـ محمود سامى البارودى ـ الكاتب العربى للطباعة والنشر ـ ١٩٦٧ (ص ١٤٠) .

(٩٢) كشف الستار ـ جـ ١ (ص ٢٧٢) .

(٩٣) الحديدى ـ المرجع السابق (ص ١٦٠) .

فى دار العلوم العام التالى ومحررا للوقائع المصرية عام ١٨٨٠ . وقد حددت اقامته عقب نفى جمال الدين الأفغانى من مصر ، ولكن محمود سامى البارودى هو الذى أخرجه من عزلته وتوسط لدى رياض باشا رئيس الوزراء حينذاك كى يتولى تحرير « الوقائع » فى يونيو ١٨٨٠[٩٤] . وكان رياض الذى سيرد ذكره مجددا رجلا جمع بين الاستبداد والرغبة فى التحديث معا ، وقد صادر هذه الصحف : مرآة الشرق ، مصر ، التجارة ، مصر الفتاة ، الريفورم ، المساجير ، ايجبسيانو . وعطل لفترة أو أخرى هذه الصحف : الاسكندرية ، المحروسة والسكندرى . ومنع من دخول البلاد : النحلة وأبو نضارة ، وأبو صفارة ، والقاهرة ، والشرق . وهذه كلها تيارات متناقضة واتجاهات لها ولاءات مختلفة وانتماءات شديدةالتعارض . ويقول الأديب المعروف ابراهيم عبدالقادر المازنى فى نص نشره العقاد ان الحركة العرابية قامت « وسارت بأسرع مما كان ينتظر ، وكان غرضها تحرير المصريين والتخلص من عناصر الترك والشراكسة المتحكمين المسئولين على المناصب فى الادارة والجيش ومضت الى غايتها فى جو من الدسائس الأجنبية والأطماع الدولية ، فخشى الشيخ محمد عبده العاقبة وكان بعيد النظر سديد الرأى فتوقع اذا لج العرابيون فيما هم فيه ولم يتحرزوا أو يتوخوا الاعتدال ان ينتهى الأمر باحتلال الانجليز لمصر ، فكان لهذا يقاوم العرابيين مقاومة شديدة وينعى عليهم قصر نظرهم وقلة تبصرهم ، ويبسط فيهم لسانه حتى ضجوا وهددوه بالقتل اذا ظل يعترض طريقهم ويناوئهم . وأراد بعض العرابيين من أصدقاء الامام ان يصلح ما بينه وبينهم . وأنا أعرف هذه القصة لان الذى حاول اصلاح ذات البين من أقربائى ، ولان بيت جدى كان هو مكان الاجتماع . وتكلم العرابيون ، وتكلم دعاة التوفيق . وكان ابى من رجال الأزهر ومن زملاء الشيخ محمد عبده فى الدراسة ومن تلاميذ السيد جمال الدين (الأفغانى) فسأل الشيخ محمد عبده : أكنت تلج هذه اللجاجة فى عنادك مع العرابيين لو كان السيد جمال الدين فى مصر ؟ فكان جواب الشيخ محمد عبده : لو كان السيد جمال الدين هنا لما قامت الحركة العرابية ولا أحتاج أحد اليها ، لان السيد كان يغنى بشخصه عن كل ذلك (. . .) ولما استفحلت الحركة العرابية وضرب الأسطول الانجليزى الاسكندرية انضم الشيخ محمد عبده الى العرابيين ، ووضع يده فى أيديهم »[٩٥] . والأرجح ان محمد عبده قد انضم الى العرابيين فى وقت أسبق من التاريخ الذى حدده المازنى ـ الأب . ولكن هذا النص الفريد يوجز بشكل عام موقف المثقف الداعية من فكرة « الثورة » . وهو موقف يختلف كليا عن موقف عمر مكرم الذى لم يتردد فى قيادتها . ولكن المجتمع العرابى ان جاز التعبير عن المساحة الاجتماعية بين الجيش والأزهر ، أو بين ذاكرة السلطة وذاكرة الشرعية ، قد اشتمل على « تضاريس » متباينة التعرجات والمنحنيات والمتناقضات . كان أحمد عرابى الذى ينشد الاستقلال لمصر وتحديث دولتها يطمح كذلك لتحرير الفلاحين من البؤس ، وكان البارودى يحلم بالاستقلال والديموقراطية والحداثة بينما يكافح عبدالله النديم من أجل العدالة . وكانت مواقف الجميع من الغرب أو السلطنة العثمانية أو الخديو فى ضوء الموقع الاجتماعى ـ الثقافى من هذه التضاريس . وقد تهيأت لمحمد عبده سبل الفكر « الثورى » بمعنى استخدام حق التغيير ، سواء قبل اشتراكه فى الثورة العرابية أو بعدها حيث كانت علاقته بالأفغانى و« العروة الوثقى » ـ مجلة وتنظيما سريا ـ كافية لامداده بمنهج « تحرير الشرق والمسلمين » من الطغيان والاستغلال . ولكن سيرة محمد عبده بالغة الحدة فى التناقض بين الوسائل والغايات ، فالثقافة والتربية والتجديد سواء بواسطة « اصلاح الأزهر » بادخال العلوم الطبيعية ضمن برامجه ، أو الافتاء بشرعية التحديث فى مرافق الدولة والمجتمع ، أو الاشتغال بالصحافة هى وسائله فى التفكير والتعبير ، وكأن « منبر المعرفة » هو طريق المثقف ـ الداعية الى « التغيير » ، وليس مركز الثورة . وهذا ما يفسر التناقضات فى حياة الامام محمد عبده وفكره ، لانه لم

---

(٩٤) رشيد رضا ـ تاريخ الأستاذ الامام ـ الجزء الأول (ص ١٣٧) .

(٩٥) عباس محمود العقاد ـ محمد عبده ـ أعلام العرب (١) ـ وزارة الثقافة ـ د.ت ـ (ص ١٤٩ و١٥٠) .

يعمل لغير تجديد الفكر الاسلامى والحوار المستقل مع الحضارة الغربية . ولم يعبأ فى أى وقت بما كان يشغل عرابى والنديم من « بؤس الفلاحين » . وبالرغم من انه ينسب اليه صياغة برنامج الحزب الوطنى عن الديموقراطية ، إلا انه كان فى الحقيقة المعلنة صاحب شعار « انما ينهض بالشرق مستبد عادل » . ومن ثم فقد كان أقرب الى عملية التحديث التى شجعها رياض باشا لدرجة دعوته بطرس البستانى من لبنان للعمل فى موسوعته الشهيرة ومعجمه كما شجع اخوان صروف على اصدار « المقتطف » فى الوقت الذى كان يغلق فيه أبواب الصحف .

كان محمد عبده أقرب الى « الدولة » وعبدالله النديم أقرب الى « الثورة » ، فالأول أقرب الى الأعيان والآخر أقرب الى الفلاحين . لذلك تباينت الغايات والوسائل والمصائر . ولا يخلو من الدلالة قول طه حسين ان الشيخ محمد عبده « هو محرر العقل فى مصر ، فلم يكن يحضر دروسه الأزهريون فقط ، وانما كان يأتى للاستماع اليه كثيرا من الأفندية من المحامين والقضاة والأطباء » ذلك انه « كان مسلما شديد الايمان بالاسلام شديد التمسك بالسنة النقية ، ولكنه كان قوى الايمان بالتقدم (. . .) لا يعارض فى شىء متطلبات الحضارة الغربية »[٩٦] . وكان بصحبة جمال الدين الأفغانى « يرفضان رفضا باتا أى شكل من أشكال الانقياد الأعمى للمعتقدات الدينية والقواعد الشرعية »[٩٧] . ومعنى ذلك ان المثقف ـ الداعية قد توجه بكامل مواهبه وثقافته الى « الاصلاح الدينى » . وهى المهمة الجليلة الشأن فى تغذية « الثورة » برافد التحديث القيمى الذى قد يصل فى تجلياته القصوى الى حد صياغة الوجدان العام والضمير العام على نحو يشكل قبولا عاما للثورة ذاتها وتبريرا لخطواتها . ويقول فتحى رضوان الذى لا يخفى اعتراضه على علاقة محمد عبده باللورد كرومر أو مصطفى رياض : « ان أكثر ما دعا اليه فى شأن الدين أو الأزهر أو اللغة العربية أو العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى دنيا المسلمين صلاح لا فساد فيه ولا ريب » ، بل ويتحمس لدور الشيخ فى « الوقائع المصرية » التى تحولت على يديه الى « مصدر للتوجيه ومنبر للاصلاح » وكانت أعماله خلال رئاسته لهذه المجلة « اعلانا كاشفا عن الزعيم المصلح الذى يريد ان يعمل فى هدوء وأناه منتظرا ثمار أعماله بعد جيل أو أجيال غير متعجل » . وفى ذلك يشاركه النديم وسيلته : الكتابة والصحافة « مع فارق فى الطبيعتين وخلاف فى المنهجين ، فمحمد عبده يتسلل الى النفوس ويعرف كيف تكون مداخل القلوب ، أما عبدالله النديم فيهجم على ما هو مستقر ومعترف بشرعيته فلايزال يضرب فى أسسه حتى يتفتت وينهار ويتهاوى »[٩٨] . وهذا الاختلاف هو الذى دفع محمد عبده ، متأثرا بالشيخ حسن الطويل ، الى الشجاعة فى ابداء الرأى والزهد من غير حاجة الى الخروج على الشرعية . وقد امتد هذا التأثير الى زملاء محمد عبده وخلصائه كابراهيم اللقانى وابراهيم المويلحى ومحمود سامى البارودى « لا نستثنى إلا أديب اسحق الكاتب السورى الشاب الذى خطفه الموت فى التاسعة والعشرين من عمره وكان جديرا بأن يكون خليفته »[٩٩] .

وقد كان هذا التكوين سببا رئيسيا فى العلاقة المزدوجة بين محمد عبده والثورة من جهة والدولة من جهة أخرى ، وفى الموقف المزدوج من الثورة ذاتها معها وضدها ، وفى الموقف المزدوج من الدولة أيضا داخلها ومنفيا منها . ومن هنا كانت دعوته المزدوجة الى « الاصلاح الدينى » وأساسه التعليم الأزهرى ، والى « المستبد العادل » وقد تجسم له فى رياض باشا الذى فرض « اصلاحا » على الأغنياء فى هيئة ضرائب لم يكونوا يدفعونها من قبل وألغى السخرة التى كانت تكبل الفلاحين « ولعل ما هو أعظم وأكبر انه وثق

---

(٩٦) **طه حسين ـ من الشاطىء الأخر ـ ترجمة عبدالرشيد الصادق المحمودى ـ شركة المطبوعات للتوزيع ـ بيروت ١٩٩٠ (ص ٣٤ ـ ص ٣٦) .**

(٩٧) المرجع السابق (ص ٦٠) .

(٩٨) فتحى رضوان ـ دور العمائم (من ص ٦١ الى ص ٦٩) .

(٩٩) رضوان (ص ٥٥) .

بالشيخ محمد عبده فجعل منه مفتشا عاما للدولة (. . .) وفرض على الوزراء والمديرين والقضاة ان يسمعوا للشيخ ويطيعوه كلما بدا له ان يوجه لهم نقدا أو يصلح خطأ »[١٠٠] ولكن رياض باشا كان نموذجا للطاغية المستبد فهوى تحت أقدام الثورة التى ارتبط بها محمد عبده الارتباط القلق المهتز الاضطرارى المؤقت ، فقد « كان الشعب المصرى فى رأى الشيخ متخلفا قليل الحظ من الثقافة لا يحسن الكتابة بلغته ولا يعرف كيف يحسن التعبير عن نفسه بها ، ومن ثم فهو غير أهل لحكم نفسه فى مجالس نيابية تبرم وتنقض وتشرع وتعدِّل ما تشرعه وتحاكم الحكام وتحاسبهم ، ويقتضى الوصول الى هذه المرتبة سنين طويلة من التدريب البطىء والتدرج الوئيد »[١٠١] . ومع ذلك فقد عوقب الشيخ على اشتراكه فى الثورة بالنفى الى بيروت ثلاث سنوات ، وفى الواقع كانت ست سنوات قضاها بين التعليم والكتابة فى بيروت والمشاركة فى اصدار « العروة الوثقى » فى باريس ورحلات الى تونس والجزائر . وقد عاد من المنفى لا يفكر بغير اصلاح الأزهر بادخال العلوم العصرية الى مناهجه وفتح باب الاجتهاد فى تأويل النصّ الدينى عبر الافتاء والتفسير بما يتفق و« النهضة » . وكان جواب الشيخ الانبابى شيخ الأزهر على محاولات محمد عبده انه يجوز تعلم الرياضيات والجغرافيا والآلات النافعة لمصلحة العباد « وان كان على طريقة الفلاسفة فالاشتغال بها حرام لانه يؤدى للوقوع فى العقائد المخالفة للشرع » . وحين اقترح محمد عبده على الشيخ الانبابى تدريس مقدمة ابن خلدون أجابه « ان العادة لم تجر بذلك »[١٠٢] . وكان محمد عبده قد عزل من التعليم فى دار العلوم ، فلما عاد من المنفى حيل بينه وبين التعليم فى الأزهر . وكانت أول مشاركة رسمية له هى تعيينه عضوا فى مجلس ادارة الأزهر عام ١٨٩٤ ثم تعززت مكانته بعد خمس سنوات بتوليه منصب الافتاء .

ويؤرخ أحمد شفيق باشا لحركة الاصلاح الحديثة فى الأزهر بأواخر عام ١٨٩٤ « وذلك ان الشيخ محمد عبده لما رأى من عباس فى جرأته وجهاده للأخذ بناصية الحكم والحد من تدخل الانجليز مال اليه وتقرب منه بواسطة محمد ماهر باشا ، فاستقبله عباس بترحاب وعطف ومال اليه أيضا لما آنسه فيه من صدق الوطنية وأصالة الرأى ، وتقابلا مرارا بصفة غير رسمية فى عابدين والقبة والمنتزة وتحدثا فيما يمكن عمله من خدمة الوطن وتحقيق أمانيه ، فاقترح عليه الشيخ ان هناك ثلاث نواح لاتزال بعيدة عن تدخل الانجليز ولا يعارضون الخديو فى العمل لاصلاحها لانها دينية محض ، وهى الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية ، وأشار على سموه ان يبدأ باصلاح الأزهر واتفقا على أن يقدم الشيخ الى سموه مذكرة بما يراه من وجوه الاصلاح . وكتب محمد عبده المذ كرة وانتهى فيها الى تأليف مجلس الادارة من خمسة أعضاء هم أكبر علماء المذاهب فى الأزهر وهم الشيخ سليم البشرى المالكى والشيخ عبدالرحمن الشربينى الشافعى والشيخ يوسف الحنبلى ، والعضوان الأخران هما الشيخ عبدالكريم سلمان والشيخ محمد عبده من العلماء المعينين لوظائف الحكومة . ولكن الشيخ عبدالرحمن الشربينى أنكر مبدأ الاصلاح من أساسه ، فاستقال قبل شروع المجلس فى عمله ، ولم يقبل بعد ذلك عملا فى ادارة الأزهر إلا بعد اجماع النيّة على اقصاء الشيخ محمد عبده والعودة بالأزهر الى منهجه القديم فاختاره الخديو لمشيخة الأزهر »[١٠٣] .

ولكن يبقى السؤال : لماذا غير الخديو عباس حلمى موقفه من محمد عبده ؟ هل هو حاجته الى الأزهر ، وبالتالى كان ضغط الأزهريين عليه هو السبب ؟ أم ان علاقة ما بين محمد عبده والانجليز قد حالت دون استمرار العلاقة بين الرجلين ؟ يقول أحمد شفيق باشا ان الشيخ قد « أراد بالتقرب من الأمير ان يسند ولى الأمر فى محنته من السلطة الأجنبية ، وان يستفيد من رغبته فى العمل سندا للمصلحين وعونا له على رسالته المرجوه من قديم ، وليس بين يديه ـ بعد عودته من منفاه ـ مجال أنفع من هذا المجال من طريق الايمان

---

(١٠٠) المرجع السابق (ص ٧٣) .
(١٠١) المرجع السابق (ص ٧٧) .
(١٠٢) العقاد ـ المرجع السابق (ص ١٧٣ ـ ١٧٥) .
(١٠٣) المرجع السابق (ص ٢٠٢ و٢٠٣) .

الصادق والتعليم المفيد »[١٠٤] ولكن الخديو من جهة أخرى كان يطمح الى الخلافة ويريد ان يستمد من سمعة الأزهر وعلمائه فى العالم الاسلامى سندا دينيا يرجحه على أمراء المسلمين الذين ينفسونها على السلاطين العثمانيين ، وكان يرجو من مصانعة المحتلين أحيانا ان يعاونوه بالسند السياسى »[١٠٥] . وكان الامام محمد عبده قد هيأ نفسه لرفض أى تدخل انجليزى فى شئون الأزهر وقال انه طالما كان فى « هذا المكان » ـ الأزهر ـ فلن تمتد يد أجنبيه داخله (الأعمال الكاملة حـ ٣ ص٢٤٤) ولكن الصحف نشرت ذات يوم حديثا للخديو كان قد ألقاه على جمع من العلماء والفقهاء فى اطار الدعوة المضمرة للخلافة ، ولكنه فجأة حمل فى هذا الحديث حملة شعواء على التجديد والمجددين « وكان الشيخ محمد عبده هو وحده المقصود بذلك الحديث . وأدرك الشيخ مغزى التحذير فأوقف دروسه انتظارا ليوم أفضل . غير ان ذلك اليوم لم يأت قط ، ففى الحادى عشر من يوليو ذلك العام أى ١٩٠٥ توفى الشيخ محمد عبده مريضا بالسرطان »[١٠٦] . وقد سار أحمد شفيق باشا فى جنازة الشيخ التى قاطعها الرسميون وشيعها المواطنون من مثقفين وعلماء وناس عاديين ، فقال الخديو لأحمد شفيق « يظهر ـ والله أعلم ـ انكم أردتم بالسير وراء نعشه المجاملة بعد الموت ، وهو على ما تعهدونه عدو الله وعدو الدين وعدو الأمير وعدو العلماء وعدو المسلمين وعدو أهله ، فلم هذه المجاملة ؟ »[١٠٧] . تلك كانت « نهاية » المثقف ـ الداعية [illegible]د « الدولة » التى شيعت المثقف التقنى ـ الخبير على مبارك بالاجلال الرسمى فى مظاهره الفخيمة . [illegible]ذلك هى « نهاية » المثقف ـ الداعية الذى آمن بالمستبد العادل ، وعندما أراد ان يؤرخ للثورة العرابية كتب هذا الاهداء للخديو عباس الذى اهانه فى حياته ومماته : « هذا مقام الذاكر لنعمتك العارف بقدر مِنّتِكْ العاجز عن الايفاء بحق شكرك ، طوقتنى احسانا لم أكن أتامله اذ امرتنى ما كنت أتخيله . أمرت ان أكتب ما سمعت وما علمت وما أعتقدت فى الحوادث العرابية من عهد نشأتها الى نهايتها » . ذلك هو مصير المثقف الداعية من داخل جهاز الدولة ، فكيف كان مصير الداعية ـ الهامشى الذى عمل من خارجها ؟ كان الشيخ محمد عبده يصف الشعب بالتخلف ولا يرى الحياة النيابية تناسبه ويظن بالمستبد العادل خير الظنون ، أما عبدالله النديم فيصف البلاد بأنها كانت « كليمان أعدّ للمذنبين ومجلس جزاء هيىء لأرباب الجرائم والخاطئين (. . .) أمة تتقلب على جمر العذاب على غاية من الاختلاط والاخطباط ، تتحرك تحرك الدود على غير نظام ، وتسمع ضجة عامة وصيحة صاخبة تزعج السمع وتستفز الهاجع وتفتت قلب من أودع ذره من الاحساس الانسانى » (الطائف ٢٩ ـ ٤ ـ ١٨٨٢) .

اختلاف الموقع الاجتماعى هو الذى اقترب بالنديم من الشعب ونأى به عن السلطة فكان الحكم عليه بعد اخفاق الثورة العرابية بالاعدام ، بينما كان الحكم على الشيخ بالنفى ثلاث سنوات . وظل النديم تسع سنوات مختفيا بين أحضان المواطنين البسطاء الذين لم يختلف عنهم فى شيء . وطول الفترة ينبيء عن ان « الدولة » بشرطتها وجهاز أمنها السرِّى ومكافأتها لمن يقبض عليه وارهابها لمن يؤويه قد احتاجت الى تسع سنوات كاملة حتى تتمكن منه . تعرف عليه احدهم بالصدفة فوشى به و« صدرت الأوامر بالقبض على النديم ، وكلف وكيل حكمدار الغربية بالقبض عليه فتنكر فى زى تاجر قطن وذهب الى الجيزة فى ٢ أكتوبر ١٨٩١ ليلا على رأس فرقة من الجند طوقت القرية . وطلب وكيل الحكمدار من العمدة ان يدلهم على البيت الذى يقطنه الشيخ ابراهيم الشهاوى فانكر وجود هذا الاسم فى قريته ، واستعان البوليس بالفرارجى المخبر فدلهم عليه . وأحس النديم بالحركة غير العادية خارج الدار فأوجس فى نفسه خيفة وأراد الانتقال الى دار أخرى ، وحين صعد الى سطح المنزل صوَّب اليه الجنود بنادقهم من الدور المجاورة ،

---

(١٠٤) المرجع السابق (ص ٢٠٤) .
(١٠٥) المرجع السابق (ص ٢٠٥) .
(١٠٦) طه حسين ـ من الشاطىء الآخر (ص ٣٦) .
(١٠٧) العقاد ـ المرجع السابق (ص ٢١٩) .

وتيقن انه مقبوض عليه لا محالة فعاد أدراجه ونزل وفتح باب الدار وواجه البوليس فى جأش وسلّم نفسه »[١٠٨] .

يدلنا هذا النص على ان « العمدة » رفض تسليم النديم مما يشير الى هوية الفئة التى دخل بعض أبنائها فى سلك الضباط ، فهى فئة وطنية ترفض الانصياع لسلطة الخديو والانجليز . ومن جهة أخرى فقد حرص أفراد الشعب على حماية المثقف ـ الداعية (الهامشى) باعتباره واحدا منهم فهم « الهامش » الذى يتحرك فيه خارج الدولة . وبالطبع ، فالهامش له حدود ضيقة مهما « طال » الزمن . ولكن مناخ « الثورة » الذى دفع زعماءها الى الوقوع فى يد (المحافظ) محمود سامى البارودى ليحقق معهم قبل أن يصبح واحدا منهم ، وساق البارودى الى اخراج محمد عبده من عزلته الاجبارية بعد نفى الأفغانى هو نفسه المناخ الذى أوصل عبدالله النديم المحكوم عليه بالاعدام الى مكتب رئيس نيابة طنطا فى صباح اليوم التالى : قاسم أفندى أمين . ويحكى النديم ان وكيل النيابة الشاب (كان يبلغ السادسة والعشرين من عمره) قال له بمنتهى الود والتعاطف : « انت حر فى كلامك فقل ما شئت ، فلم يسمع منى ان أحدا من الناس أوانى على انى عبدالله النديم المطلوب للحكومة ، بل قلت انى كنت أدخل البيت بدعوى ادعيها » . وقام قاسم أمين بعكس ما تتطلبه منه وظيفته الرسمية ، فقد ذهب الى العاصمة وتوسط لدى أولى الأمر حتى خفف حكم الاعدام الى النفى . كان الشهود الزور الذين يتكاثرون فى أزمنة الهزيمة قد احكموا عليه الاتهام باحراق الاسكندرية . ولكن الداعية ـ الهامشى كان امتدادا ناقصا للداعية الأول ـ عمر مكرم ـ فلم يكن قائدا للثورة ، ولكنه كان خطيبا فى جماهيرها شاعرا بالعامية المصرية يناظر البارودى فى الريادة ، ولكن الضابط الكبير كان شاعر الأحياء الكلاسيكى ، بينما كان النديم شاعر الاحياء « الشعبى » واذا كان البارودى قد « خان » شركسيته جنسا وطبقة ، فهذه « الخيانة » هى انتقاله من المثقف التقنى ـ الخبير من دولة التحديث الى تحديث الدولة (= الثورة) . أما عبدالله النديم فقد انسجم فى الخط المستقيم للهامش الاجتماعى الذى ينتمى اليه من البداية الى النهاية . وقد شارك العسكريين الحكم بالاعدام دون ان يشاركهم يوما سلطة الدولة . انه شريك الجميع : فهو المثقف الداعية كمحمد عبده ، وهو الشاعر كالبارودى وهو الأرض والفلاح كأحمد عرابى ، ولكنه يختلف عن الجميع فى الهامشية (= الراديكالية من خارج السلطة) . انه واسطة العقد دون ان يكون وسطا أو وسيطا ، لان الاسلام « الشعبى » والشعر « الشعبى » والصحافة « الشعبية » والخطابة « الشعبية » ربطت بينه وبين روح الثورة وجسد الوطن بالابقاء على جذوة الهوية العربية الاسلامية لمصر . هكذا كان امتدادا لعمر مكرم ، ولكنه الامتداد الذى لا يكتمل بغير أحمد عرابى والبارودى ومحمد عبده فى اطار الجيش والأزهر ، ذاكرة السلطة وذاكرة الشرعية معا ، فالثورة العرابية بقيادتها وجماهيرها هى مشروع النهضة (= الثورة) الثانية : ذات القوى الاجتماعية المختلفة بعد تمصير المؤسسة العسكرية واقترانها ببلورة القوام الاجتماعى للوطن من ناحية ومقومات الوعى التاريخى والمركب الحضارى للهوية القومية . وقد كانت الجمعية الخيرية الاسلامية التى أسسها النديم ، وكذلك مجلات « التنكيت والتبكيت » التى دعا فيها للاصلاح الاجتماعى بين ١٨٧٩ و ١٨٨١ و « الطائف » التى عانقت الثورة العرابية بين ١٨٨١ و١٨٨٢ ثم « الأستاذ » بين ١٨٩٢ و ١٨٩٣ ضد الاحتلال البريطانى ، ثم الخطابة المباشرة وسط الناس ، كانت هذه الابداعات للداعية ـ الهامشى منبرا للمعرفة الجديدة التى صهرت المثقف فى حق المساواة ، والعدالة فى حق التغيير ، بحيث كاد التركيب أن يتجاوز معادلة التوفيق الهشة بين القيم الاسلامية العامة والغرب الى منظور جديد يتحول بالاستقلال والديموقراطية والحداثة من سياق الدولة الى سياق المجتمع ، من السلطة الى الشارع الشعبى . وهذا يعنى أن الثورة العرابية كانت تحتوى تناقضاتها الداخلية بين دعاتها وخبرائها ومشروعاتها . ولابد أن هذه

---

(١٠٨) **عبدالله النديم خطيب الوطنية ـ على الحديدى ـ أعلام العرب (د.ت) ص ٢٩٧**

التناقضات يسرت على الغزاة ضرب الوطن والتجربة بكاملها . ولكن الأساس يبقى الغزو الذى سنلاحظ دائما أن مصالحه هى التى حطمت مشروع محمد على والمشروع العرابى والمشروع الناصرى : اخضاع مصر والعرب جميعا للهيمنة الأجنبية والحيلولة دونهم واكتشاف طريقهم الى النهضة ومنعهم قسريا من التفاعل مع المثل الليبرالية أو القيم الحداثية الغربية ذاتها بتحريضهم الحكم الأوتوقراطى وتوظيفهم للنسيج الثيوقراطى ضد الطلائع الديموقراطية ـ العلمانية . ومن ثم كانت السلطة الأجنبية المباشرة أو غير المباشرة سدا كبيرا يواجه المثقف ـ الداعية أو المثقف ـ المشروع الوطنى المستقل ، ولكنها تدعم الحكم المحلى الذى يتلفع بثياب التقاليد والعادات والقيم والأعراف المضادة للنهضة والحداثة والعصرية ويحكم منفردا باحتكار السلطة وأدواتها . هذا هو الدور الذى تكرر فى جميع مراحل النهضة وسقوطها . وليس اسقاط محمد على الذى لم يكن مصريا ولا ديموقراطيا بل كان ينشد الاستقلال بمصر وليس لمصر ، وليس اسقاط أحمد عرابى ١٨٨٢ واجهاض ثورة ١٩١٩ ثم هزيمة ١٩٦٧ الا حلقات متتابعة من نتائج الاستراتيجية الغربية التى تكيفت مع اختلاف مراحل التاريخ والتطور الاجتماعى للمصريين (والعرب عموما) وتحالفت مع أنظمة الحكم الأوتوقراطية وعورات المجتمع المدنى الوليد واستغلت الأنات المزمنة والمستجدة داخل الوطنيين أنفسهم . لم يكن للاستراتيجية الغربية فى أى وقت من أهداف سوى اخضاع الشعب والأمة ورهن ارادتها فى ظل السيطرة الخارجية على ثوراتها وطموحاتها فى المستقبل . وبقى مثقف النهضة يحارب على جبهتين : الداخلية (= التخلف والاستبداد) والخارجية (= الهيمنة الأجنبية) . وكان يدرى غالبا أن العمل من داخل جهاز الدولة ، وربما القرب من السلطان ، هو الطريق الطويل ، ولكنه الآمن ، لتحديث النهضة . وكان يعى نادرا أن هذا الطريق مسدود ، وان الطريق الوعر ـ الهامشى ـ هو الطريق المفتوح . وهكذا تطابقت مصائر عمر مكرم ورفاعة الطهطاوى وأحمد عرابى والبارودى ومحمد عبده وعبدالله النديم ، بدرجات متفاوتة ، فى المنفى والموت الحزين ، بينما على مبارك قادته الثقافة التقنية (= الخبرة) الى « التنعم » بظل سلطة الدولة الى النهاية ، سواء أكان هذا الظل عنوانا للهوان أم مظهرا للمجد ، فقد تحقق له القرب من السلطان والثراء كما كان يحلم فى بواكير الشباب .

وبالرغم من هزيمة « الثورة » وانكسار النهضة ، فان تمصير المؤسسة العسكرية واقتران ذلك بالتبلور الاجتماعى فيما يشبه القوام الطبقى للمجتمع الوطنى قد أدى الى متغيرات ومعضلات جديدة من بينها التقاطع بين الاحتلال وعمليات التحديث وبين انحلال الخلافة والهوية القومية .

وكان من نقاط هذا التقاطع استمرار « الوعى » بالثورة فى أحزاب ورجال ومؤسسات . كان مصطفى كامل بين تأثير عبدالله النديم وتأثير على مبارك قد اختار طريقا ثالثا ليس هو طريق الخبير المرتبط سلبا بسلطة الدولة كعلى مبارك ، وليس هو طريق الداعية الهامشى . وانما هو مصطفى كامل « باشا » المقرب من الخديو كعلى مبارك ، والخطيب الصحفى كعبدالله النديم ، يتحرك فى الدائرة التى تربط بين الباب العالى والوطنية المصرية ، دائرة الفئات البينية لشبه البرجوازية التى رأت فى الاسلام أيديولوجيتها الجاهزة المستقرة ذات التجسيم السلطانى ـ العثمانى ، ورأت فى الغرب « عدوا صليبيا » لا بأس من منازلته بأسلحته (= الحضارة التكنولوجية) . وكما كان محمد عبده والنديم وجهين للمثقف ـ الداعية ، كذلك كان مصطفى كامل ومحمد فريد ، فقد كان هذا الأخير فى قيادة « الحزب الوطنى » الجديد هو الأكثر راديكالية وهامشية ، ومن ثم فقد مات فى منفاه الاضطرارى الذى لجأ إليه من مطاردة السلطة له . وكان قد غادر مصر عام ١٩١٢ ومات فى ألمانيا . ويالها من مفارقة تلك الأقدار المأساوية ـ عام ١٩١٩ . وهو عام اشتعال « الثورة » بمعنى تجسد « الوعى » فى حركة وفعل لم ينفصلا عن الحركة العرابية وفعلها . وانما بدت اللحظة التاريخية كأنها استئناف للحكم الذى صدر بحق العرابيين .

وكانت نقطة التقاطع الثانية أنه فى ظل الاحتلال الأجنبى المباشر ، لا مجال لذاكرة السلطة الوطنية (الجيش) أن تمارس الحكم ، وانما تتعدد أطراف الحكم ـ بالانتصار والانكسار ـ بين سلطة الاحتلال

وسلطة القصر وسلطة الصفوة المدنية . وهى مراتب فى سلطة قد تتحالف كلها فى مصلحة واحدة وارادة واحدة وقرار موحد ، وقد تتباين قوة وضعفا وتختلف قواها الاجتماعية وغاياتها السياسية ، وقد تتصادم وسائلها فى الحكم وقراراتها . . ففى الوقت الذى كان يؤسس فيه مصطفى كامل حزبه ، وهو أقرب الى الأستانة كان أحمد لطفى السيد يقول « ان أميرا شريفا مسلما كأميرنا يدين بكثير من عرشه للاسلام وخلافة المسلمين لجدير بأن يقول كما قال عمر : من رأى منكم فى اعوجاجا فليقومه[١٠٩] وقد « كان لمصر حكومة يعرف الناس جميعا انها كانت مستأثرة بالسلطة دون الأمة ، وماكان لهذه قبل تلك إلا الطاعة العمياء . ولم يكن مجلس النواب المصرى فى عهد الخديو اسماعيل ليغير من حالة استئثار الأمير بالسلطة ولا من حالة الأمة من الاستكانة والضعف »[١١٠] . لذلك تنشط ذاكرة الشرعية ـ حين يضعفون من ذاكرة السلطة الوطنية ـ فى اتجاهاتها الثلاثة المعروفة : حق المساواة ، العدالة (= القانون) ، وحق التغيير (الثورة) وحق المعرفة (المنبر) . أما الحق الأول فقد جسده ذلك القاضى العظيم الذى حقق مع عبدالله النديم فى طنطا قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) الذى جىء بوالده الكردى الى مصر فى عهد اسماعيل ، وكانوا قد أخذوه رهينة من الجد الأمير الكردى فى الأستانة . ودخل أمين الجيش وأصبح أميرالاى وتزوج من سيدة مصرية هى كريمة ، أحمد بك خطاب . وقد بعث ابنه قاسم الى مونبلييه فى فرنسا لدراسة القانون ، وعاد من هناك فى ١٨٨٥ . وكانت المؤلفات المعروفة فى مصر حينذاك هى « حقائق الأخبار » لعلى مبارك و« آثار الأفكار ومنثور الأزهار » لعبدالله النديم و« النكات وباب التياترات » لمحمد عثمان جلال ، و« القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » لرفاعة الطهطاوى . وكانت هناك مجلة « روضة المدارس » ، وجمعية المعارف لنشر الثقافة ، وبالطبع دار الأوبرا . وكان قاسم أمين قد انضم فى فرنسا الى جمعية العروة الوثقى التى نصت لائحتها ـ وقد صاغها الشيخ محمد عبده ـ على النظر الى حال المسلمين « ويراعى تمكين الفكر وتأسيس الارتباط حتى يكون عند كل واحد أن مصلحة الكلِ بمنزلة مصلحة الشخص أو أعلى »[١١١] .

وفى عامين متتاليين أصدر قاسم أمين « تحرير المرأة » عام ١٨٩٩ و« المرأة الجديدة » عام ١٩٠٠ وكرفاعه الطهطاوى فقد كان كتابة الثانى أكثر راديكالية من كتابه الأول ، والطهطاوى أيضا فى « المرشد الأمين » كان صاحب النداء المبكر للمساواة فى التعليم بين الذكر والأنثى (وهناك تأويل لكلمة أمى أن مصدرها الأم التى لم تكن فى القديم تعرف الأبجدية) . وكان محمد عبده أيضا من أصحاب الاجتهاد فى النص لمصلحة المساواة بين المرأة والرجل . أما قاسم أمين فقد جسد حق المساواة (= العدالة) بين الرجل والمرأة فى نص مدعم بالاسلام موثق بالقرآن . وهو فى ذلك أقل ردايكالية بكثير من المفكر التونسى الطاهر حداد (١٨٩٩ ـ ١٩٣٥) صاحب « إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع »(١٩٣٠) . وبالرغم من ذلك فقد ح رم على قاسم أمين بعض الامتيازات الخاصة بالقضاة كاستدعائه لحفلات قصر عابدين « فلم يثبطه شىء من هذا بل وجد فيه نوعا من الاغراء بالثبات والاستقرار »[١١٢] . واتهموه « بالمروق عن الدين وبتحريض النساء على الفساد »[١١٣] ، و« بلغ السفه بأحد المعارضين حد الايذاء ، فقد ذهب الى بيته وطلب أن يجتمع بزوجة قاسم على انفراد تطبيقا لدعوته »[١١٤] . وحملت عليه جريدة « اللواء » حملة شديدة وطويلة .

---

(١٠٩) أحمد لطفى السيد ـ مبادىء فى السياسة والأدب والاجتماع ـ كتاب الهلال ١٩٦٣ (ص ٥٨) والمقال منشور أصلا بعنوان « مذهبنا ومذهبهم » فى « الجريدة » عدد ٢٥ (٦ ـ ٤ ـ ١٩٠٧) .

(١١٠) المرجع السابق (ص ٢٨) والمقال منشور بعنوان « حقوق الأمة وحقوق الحكومة » فى « الجريدة » عدد ١٣ (٢٣ ـ ٣ ـ ١٩٠٧) .

(١١١) ماهر حسن فهمى ـ قاسم أمين ـ المؤسسة المصرية العامة ـ ٢٨ ـ ١٩٦٣ (ص ٤٧) .

(١١٢) محمد حسين هيكل ـ تراجم مصرية وغربية ـ القاهرة ١٩٢٩ (ص ١٨٧) .

(١١٣) ابراهيم عبده ودريه شفيق ـ تطور النهضة النسائية ـ القاهرة ١٩٤٥ (ص ٧٥) .

(١١٤) ماهر فهمى ـ المرجع السابق (ص ١٥٩٠) .

وكتب محمد فريد وجدى انه « اذا كانت المرأة مساوية للرجل من الجهتين الجسمية والعقلية ، فلماذا خضعت كل هذه الألوف من الأعوام لسلطان الرجل وجبروته » (المؤيد ٣٠ - ٩ - ١٨٨٩) .
وتواصلت الردود على قاسم أمين فى مؤلفات كاملة وامتدت المعركة الفكرية - السياسية الى دمشق وبغداد . وصدر على التوالى : « تربية المرأة والحجاب » لمحمد طلعت حرب فى ١٨٩٩ ثم « السنة والكتاب فى حكم التربية والحجاب » لمحمد ابراهيم القاياتى و «الجليس الأنيس فى التحذير عما فى تحرير المرأة من التلبيس » لمحمد أحمد حسنين البولاقى و« خلاصة الأدب » لحسين الرفاعى و« نظرات فى السفور والحجاب » لمصطفى الغلاييني و« قولى فى المرأة » لمصطفى صبرى ورسالة فى مشروعية الحجاب لمصطفى نجا ورسالة الفتى والفتاة لعبدالرحمن الحمصى (ويمكن مراجعة امتدادات السجال فى العراق والشام عند جميل صليبا الاتجاهات الفكرية فى بلاد الشام ص ١٤٠ وما بعدها) . ولربما كان أكثر المعارضين أهمية هو طلعت حرب رمز الكفاح من أجل الاستقلال الاقتصادى ، بل وهو مؤسس شركات التمثيل والسينما فى موازاة بنك مصر . وهو يتميز بالعقلانية والانصاف فقد وصف قاسم أمين بالوطنية (التى كانت تعنى لطلعت حرب الكثير) وشهد له بالعلم والنية الحسنة ، وأضاف أنه « لا شيء يمنع المرأة من التوسع فى العلوم والمعارف اذا وجدت عندها قابلية من نفسها وكان وقتها يسمح لها به . كما أنه لا شيء يمنعها من الأعمال بعض ما يتعاطاه الرجال على قدر قوتها وطاقاتها »[١١٢] . ومعنى ذلك أن طلعت حرب كان يخشى - لفرط حساسيته الوطنية - المساس بالهوية المستقلة للشعب المصرى بما تعنيه من عادات وتقاليد وقيم وأزياء و« روح » و« ثقافة » .

وكان يخفف من ضراوة الهجوم على قاسم أمين أن بعضا من أساتذته وأصدقائه وقفوا الى جانبه يؤيدونه كسعد زغلول الذى لازمه فى تلك الفترة وأعانه على احتمال ما يلقى »[١١٦] . واتخذت « المنار » الاسلامية الاتجاه والقوية برشيد رضا وأستاذه الشيخ محمد عبده موقفا ايجابيا من قاسم أمين فقالت « ان أكثر المنتقدين يسيرون فى انتقادهم الى غير هدى ويتأثرون بما تمليه عليهم خيالاتهم التى أثارتها أهواؤهم وعاداتهم (١٥ - ٧ - ١٨٩٩) . ثم عادت الى القول بأنه « اذا توهم بعض القراء أن ما ورد فى كتب الفقهاء من استحسان عدم كشف وجه المرأة وعدم مخالطتها بالرجال دفعا للفتنة هو من الأحكام الدينية التى لا يجوز تغييرها ، فنقول أن هذا الاعتراض مردود بأن الأحكام الشرعية جاءت فى الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق ، ووكلت فهم الجزئيات الى أنظار المكلفين ، ووضعتها تحت اجتهادهم ، وعلى هذا جرى العمل بعد وفاة النبى بين أصحابه وأتباعه » (٢٦ - ٨ - ١٨٩٩) . وكان من وثائق تأييد قاسم « رسالة فى نهضة المرأة المصرية والمرأة العربية » لعبدالفتاح عبادة و «اكليل غار على رأس المرأة » و« النسائيات » لجورجى نقولا باز .

كانت نسبة النساء العاملات فى ذلك الوقت لا تتجاوز ٢ فى المائة (عام ١٨٩٧) . وكان اختيار القاضى قاسم أمين « لحق المساواة » بين الجنسين انتقالا بالمثقف التقنى - الخبير (القانون) الى دائرة الشرعية عبر فكرة العدالة بعيدا عن الخبرة السلبية فى اطار الدولة (على مبارك) وبعيدا عن الخبرة الايجابية فى اطار الثورة ، وانما فى المكان الذى يربط الدولة بالثورة ، وهو المجتمع . كان القاضى قاسم أمين الذى مات فى عام وفاة المحامى مصطفى كامل ، أول بشائر الاقتحام النهضوى للعلاقات البرجوازية الممسوخة والمشوهة ، فالعلاقة بين الرجل والمرأة كانت تمثل ركيزة سلم القيم الزراعية فى المجتمع شبه الاقتطاعى ، وكان تدنى « قيمة » المرأة ووضعيتها القانونية غير المساوية لوضعية الرجل ومكانها فى دائرة المحرمات وانعكاسات ذلك على معايير العلاقات الاجتماعية والضوابط الدينية ومعانى الجسد ودلالات الشعور قد صاغ حدودا للمنطوق والمكتوب وأتاح حيزا واسعا للمكبوت والمسكوت عنه . وبالرغم من أنه كان قد

---

(١١٥) محمد طلعت حرب - تربية المرأة والحجاب - (ص ٥٩) .
(١١٦) عباس محمود العقاد - سعد زغلول سيرة وتحية - القاهرة ١٩٣٦ (ص ٥٢٧)

مضى حوالى سبعة عشر عاما على « مرشد » الطهطاوى ، إلا أن رفاعة كان مثقفا شاملا لا تحتل هذه القضية العينية المباشرة مساحة كبيرة فى مشروعه . أما قاسم امين فقد كان الانجاز التاريخى لمثقف النهضة التقنى فى تحديث « القانون » مجسدا العدالة وحق المساواة فى النقطة الأكثر مركزية والأعمق دلالة : تحرير المرأة، والمرأة الجديدة . وعلينا أن ننتبه ـ فقد بادر قاسم أمين بالرد على كتاب داركور «مصر والمصريون» (١٨٩٣) بكتاب مضاد عنوانه «المصريون» ١٨٩٤ قبل أن يكتب حرفا من تحرير المرأة أو المرأة الجديدة يرد فيه على معتقدات الدوق داركور حول مصر والاسلام . وهو بذلك وضع تقليدا سار عليه محمد عبده الذى نشر رده الشهير على هانوتو عام ١٩٠٣ وكان قد سبق له ان ترجم للأفغانى رسالته فى « الرد على الدهريين » عام ١٨٨٥ . ولا ننسى فى هذا السياق ان محمد عبده قد عين عام ١٨٨٩ قاضيا بالمحاكم الأهلية وفى ١٨٩١ عين قاضيا بمحكمة الاستئناف . ومعنى ذلك ان « القانون » أو العدالة لم تكن عنصرا دخيلا على من جمع بين الاسلام والغرب من موقع الاستقلال المنفتح على الآخر . ولكن محمد عبده كان جزءا من ذاكرة الشرعية التى جسمها الأزهر فى رصيده وعنفوانه . أما قاسم أمين فقد كان وهو يعاصر محمد عبده جزءا من ذاكرة جديدة للشرعية بعد هزيمة الثورة من جهة واستمرارها على نحو مغاير من جهة أخرى . وكان « حق المساواة » أو العدالة التى صاغها قاسم أمين من نقاط التقاطع التى فرضتها المتغيرات .

وكانت نقطة التقاطع الثالثة فى هذه المتغيرات هى « الرأى العام » الذى انتقل اليه من الأزهر دور المثقف الجماعى عبر الحزب ، وحق المعرفة عبر المنبر .

ولعل أحمد لطفى السيد الذى مارس فى حزب الأمة وفى « الجريدة » وفى ترجمة أرسطو والتأليف الأدبى والسياسى كان كمصطفى كامل السياسى (= بالحزب والتأليف والصحافة والخطابة) فى طليعة المهتمين ببلورة « الرأى العام » الذى يفترض جمهورا من مختلف القوى الاجتماعية ، قاسمه المشترك القدرة على استقبال الآراء المختلفة واتخاذ مواقف سياسية منها . أصبح فى الامكان للنظام السياسى ان يضم السلطة والمعارضة ، فشرعيتهما واحدة . يقول أحمد لطفى السيد « ليس كل الناس يستطيعون ان يدفعوا ثمنا غاليا فى حرية الرأى ، بل من السهل على المتأمل فى تصرفات الناس ان يجد الأمثلة الكافية لاقتناعه بأن كثيرا منهم لا يشترى هذه الحرية إلا بالثمن البخس ، ولا يقتنيها إلا اذا جاءته مجانا ولم تكلفه فى اقتنائها خسارة ولا عناء » (الجريدة ١٦ ـ ٥ ـ ١٩١٢) . وكان أحمد لطفى السيد هو الذى رد على كتاب اللورد كرومر « مصر الحديثة » بكتابه الذى نشره على حلقات فى « الجريدة » باسم « الانجليز فى مصر » .

ولان أحمد لطفى السيد سيكون على رأس « منبر المعرفة » حين تولد وتنمو أكبر مؤسساته ـ الجامعة ـ فقد مهدت بكلامه عن « الرأى العام » وبالاشارة الى كتابه « الانجليز فى مصر » الذى واصل فيه تقليد محمد عبده وقاسم أمين فى الرد على « الغرب » ، لأن الثلاثة ـ ومن سيوالى هذا التقليد ـ من أعمدة التفاعل المستقل مع الحداثة الغربية ، ولأن « الحكم الأجنبى كان يعرف ان الجامعة هى عنوان النهضة الوطنية ، ومركز الفكر القومى ، بل ومحوره بالنسبة لأية أمة تريد ان تلحق بركب الحياة المعاصرة الذى سارت أوروبا فى طليعته . ومن هنا ، فانهم لم يشاءوا ان يسيروا بالتعليم المصرى الحديث . . . لم يشأ الانجليز عن عمد ان يسيروا بهذا التعليم على الطريق المؤدية بالضرورة الى قيام جامعة لمصر الحديثة ، وانما اكتفوا بتطوير عدد من المدارس العليا لتخريج من يعملون فى خدمة الحكومة من المهتمين دون ان يجمعها تنظيم جامعى »[117] ويضيف سليمان حزين « . . واستقرت بالجامعة سلطة لم يكد الناس يتعرفون عليها ، وهى سلطة الفكر فى بلد كان على طريق بناء استقلاله السياسى وحريته السياسية القومية جميعا (. . .) كانت

---

(١١٧) سليمان حزين ـ شجرة الجامعة فى مصر ـ القاهرة ١٩٨٥ (ص ١٦) .

الجامعة فى مصر الحديثة عنوان الاستقلال القومى الجديد »[118] .

وليست مصادفة ان سعد زغلول تلميذ محمد عبده وقائد المرحلة المدنية من الثورة هو رئيس اللجنة التى تولى قاسم أمين أمانتها وألقى باسمها خطابا قبل الافتتاح جاء فيه « نحن لا يمكننا ان نكتفى الآن بأن يكون طلب العلم فى مصر وسيلة لمزاولة صناعة أو الالتحاق بوظيفة ، بل نطمح فى ان نرى بين أبناء وطننا طائفة تطلب العلم حبا للحقيقة وشوقا الى اكتشاف المجهول ، فئة يكون مبدؤها التعلم للتعلم . نود ان نرى من أبناء مصر كما نرى فى البلاد الأخرى عالما يحيط بكل العلم الانسانى ، واختصاصيا اتقن فرعا مخصوصا من العلم ووقف نفسه على الالمام بجميع ما يتعلق به ، وفيلسوفا اكتسب شهرة عامة ، وكاتبا ذاع صيته فى العالم ، وعالما يرجع اليه فى حل المشكلات ويحتج برأيه . أمثال هؤلاء هم قادة الرأى العام عند الأمم الأخرى »[119] . ألقى هذا الخطاب كما أسلفت فى الخامس عشر من ابريل ١٩٠٨ قبيل الافتتاح الرسمى للجامعة فى العام ذاته ، فأصبحت منذ ذلك الوقت (الى عام ١٩٢٥ الذى تحولت فيه الى جامعة رسمية) « منبر المعرفة » جنبا الى جنب مع الصحافة التى كانت قد خرجت من اطار سلطة الدولة ، وتعددت اختياراتها السياسية والثقافية وأمست قلعة حصينة « للرأى العام » مؤازرا للسلطة أو المعارضة ، ولتماوجات السلطة واتجاهات المعارضة .

وكانت نقطة التقاطع الرابعة هى محور كل التقاطعات ، حيث قاد سعد زغلول تلميذ محمد عبده « حق التغيير » منطلقا من جهاز الدولة ـ اذ كان وزيرا عدة مرات ـ مستقطبا الرأى العام الى جانب مجموعة المبادىء الليبرالية التى سبق للحركة العرابية ان حملت أعباءها . ولكن تغيُّب ذاكرة السلطة الوطنية عن الفعل الشعبى عام ١٩١٩ قد غيَّب عناصر من المشروع ـ كالبعد العربى ـ لم يكن ممكنا استحضارها فى ظل الاحتلال . كانت البرجوازية المصرية قد أخذت طريقها فى النمو المنفصل عن التطور الاجتماعى العربى المنسحب تدريجيا من اسار الخلافة العثمانية والتابع رأسيا وأفقيا للهيمنة الغربية . هكذا اقبل الصعود البرجوازى المصرى قطريا يركز على الهوية الوطنية المصرية فى ابان توافقها مع محاولة الاقتصاد الوطنى اختراق سقف التبعية . وأصبح الجلاء والدستور الشعار الأقل طموحا من الشعارات العرابية ، ولكنه المدخل « الواقعى » الى تحديث النهضة فى الفكر الوطنى الآخذ فى التبلور حينذاك . ولم يحل ذلك دون نفى سعد زغلول استمرارا لتقاليد السلطة الأجنبية وسلطة القصر على السواء . وفى الطريق الى منفى جبل طارق يؤدى أحد الضباط التحية العسكرية لصفية زغلول المعروفة فى ذلك الوقت بأم المصريين ويهمس لها « بلغى سعد باشا ان الجيش وضباطه وقواده معه وتحت أمره ورهن اشارة معاليه ، فشكرته على ذلك . وعند المرفأ تقدم أحد العمال من الفحامين وحيّاها فى أدب ، وقال لها : انى مستعد للسفر مع عصمتك للتشرف بخدمتك ، لست بمفردى ، بل جميع العمال تحت أمرك »[120] .

تلك كانت حالة المشروع الوطنى بعد أقل من أربعين عاما على هزيمة العرابيين . وهى حالة اجتماعية ـ ثقافية تجزم بأن الحركة العرابية لها استمراريتها التى تلائم المرحلة التاريخية الجديدة ، فهناك انجازات كالاعلان الرسمى باستقلال مصر (٢٨ فبراير ١٩٢٢) ودستور ١٩٢٣ وبرلمان وحكومة ١٩٢٤ بقيادة سعد زغلول . وهناك أيضا الاخفاقات المتتالية التى تشكل فى مجموعها اجهاضا للثورة الوطنية وانكسارا فى مسار النهضة . كانت الأوتوقراطية فى بنية الحكم والثيوقراطية فى بنية المجتمع مضافا اليهما السلطة الأجنبية التى تدعمهما قد نجحتا فى اجهاض الشرعية الدستورية الوليدة .

وكانت ذاكرة الشرعية قد انتهت الى المتغيرات الجديدة فى « الدعوات » و« الخبرات » و« المؤسسات » كدعوة قاسم أمين وتأسيس الجامعة والقيادة المدنية لاستمرار الثورة فى ظل تغييب ذاكرة السلطة الوطنية

---

(١١٨) المرجع السابق (ص ١٠٤) .

(١١٩) ماهر فهمى ـ مرجع سابق (٩٨ و٩٩) .

(١٢٠) فهيمة ثابت ـ فى منفى جبل طارق ـ مطبعة الشمس الحديثة ـ القاهرة (د.ت) ص ٢٢ .

(= الجيش) واضعاف الأزهر . وكان الخديو عباس حلمى الطامح فى الخلافة هو الذى حارب محمد عبده
واصلاحاته وبالأخص « تحديثه » للأزهر وتجديده للاسلام ، فانتهز فرصة الاحتفال بخلع الكسوة على
الشيخ عبدالرحمن الشربينى إماما للجامع الأزهر - وهو عدو الاصلاح والتجديد ومحمد عبده - وقال : « ان
الجامع الأزهر قد أسس وشيد على أن يكون مدرسة دينية اسلامية تنشر علوم الدين الحنيف فى مصر وجميع
الأقطار الاسلامية . . وأول شىء أطلبه أنا وحكومتى أن يكون الهدوء سائدا فى الأزهر الشريف ، والشغب
بعيدا عنه ، فلا يشتغل علماؤه وطلبته إلا بتلقى العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيغ العقائد وشغب
الأفكار ، لانه هو مدرسة دينية قبل كل شىء » . وقد رد الشيخ الشربينى التحية الخديوية بأن « غرض
السلف من تأسيس الأزهر اقامة بيت لله يُعبد فيه ويؤخذ فيه شرعه ويؤخذ الدين كما تركه لنا الأئمة الأربعة
رضوان الله عليهم . وأما الخدمة التى قام بها الأزهر للدين ولايزال يؤديها فهى حفظ الدين لا غير ،
وما سوى ذلك من أمور الدين وعلوم الأعصر فلا علاقة للأزهر به ولا ينبغى له »[١٢١] . كان ذلك فى
الثالث عشرمن مارس ١٩٠٥ وهو عام وفاة محمد عبده بعد استقالته من الأزهر ، فأردف الشربينى « ان
الذى حدث من شأنه ان يهدم معالم التعليم الدينى فيه ويحول هذا المسجد العظيم الى مدرسة فلسفة وآداب
تحارب الدين وتطفىء نوره فى هذا البلد وغيره من البلاد الاسلامية . . وانى أسمع منذ سنوات بشىء
يسمونه حركة فى الأزهر أو اصلاح الأزهر ، ولكننى لم أر لهذه الحركة وهذا الاصلاح من نتيجة تذكر سوى
انتشار الفوضى فى ربوعه »[١٢٢] .

تغييب الجيش كذاكرة للسلطة الوطنية واضعاف الأزهر كذاكرة للشرعية العربية الاسلامية انعكسا على
ثورة ١٩١٩ ولكنها كانت قد أخرجت الوعى باستمرارية الثورة الى حيز الوجود ، فهى قد أشاعت بالرغم
من اجهاضها مناخا للحرية والاستقلال ، ولكنها بسبب السيطرة الأجنبية والحكم الاوتوقراطى والبنية
الثيوقراطية للمجتمع لم تستطع حماية منجزاتها . وليست معركة « فى الشعر الجاهلى » لطه حسين
(١٩٢٦) أو « الاسلام وأصول الحكم » لعلى عبدالرازق (١٩٢٥) إلا نموذجا دالاً على استمرارية الثورة
واجهاضها معا ، على النهضة والسقوط معا . وهو نموذج سبقته وتلته رموز أخرى فقد جرى لشاعر الأحياء
الكلاسيكى أحمد شوقى ما جرى لزميله العرابى محمود سامى البارودى بالرغم من ان شوقى قد ولد « بباب
اسماعيلا » كما قال اذ تم نفيه خارج البلاد . كذلك جرى لشاعر العامية المصرية العظيم بيرم التونسى
ما جرى لزميله العرابى عبدالله النديم بالرغم من ان التونسى لم يكن خطيب الثورة . وتم اغلاق البرلمان فى
عام افتتاحه (١٩٢٥) وأغلقت أبواب الصحف . كان الملك فؤاد تكرارا لطموح عباس حلمى فى
الخلافة ، وكان الأزهرقادرا على مشايعته ومبايعته والترويج له . وكان الشيخ على عبدالرازق (١٨٨٧ -
١٩٦٦) مؤهلا لان يكون المثقف - الداعية فهو ينتمى الى أسرة من كبار الملاك فى محافظة المنيا من مؤسسى
حزب الأمة بقيادة أحمد لطفى السيد ، ولد فى قرية « أبو جرج » ودخل الأزهر ، والتحق أيضا بالجامعة
الأهلية عام ١٩٠٨ وتخرج فى الأزهر عام ١٩١٢ بشهادة « العالمية » . وبين عامى ١٩١٢ و١٩١٥ سافر الى
انجلترا وتعلم فى جامعة اكسفورد . وفى عام عودته عُين قاضيا شرعيا . وفى عام ١٩٢٥ أصدر الطبعة
الأولى ثم الثانية من كتابه الهام « الاسلام وأصول الحكم » . كانت الخلافة العثمانية قد الغيت فعلا فى ٣
مارس ١٩٢٤ (٢٢ رجب ١٣٤٢هـ) بعد استيلاء مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨٠ - ١٩٣٨) على الحكم
فى تركيا . وانعقد فى مصر مؤتمر للخلافة أصدر مجلة باسم الخلافة الاسلامية للبحث عن ملك أو أمير
مسلم يتولى خلافة المسلمين بعد ان أصاب تركيا ما أصابها . ولكن على عبدالرازق الذى أصبح مع عائلته
فى حزب « الأحرار الدستوريين » قدم لكتابه قائلا : « أشهد أن لا إله إلا الله ولا أعبد إلا اياه ،
ولا أخشى أحداً سواه له القوة والعزة وما سواه إلا ضعيف ذليل » الى ان يقول « كان طبيعيا ان يستحيل

(١٢١) عباس العقاد - محمد عبده - (ص ١٩٠) .
(١٢٢) المرجع السابق (ص ١٩١) .

الملك وحشا سفاحا وشيطانا ماردا ، اذا ظفرت يداه بمن يحاول الخروج على طاعته وتقويض كرسيه . وانه لطبيعى كذلك فى الملك أن يكون عدوا لدودا لكل بحث ولو كان علميا ، يتخيل انه قد يمس قواعد ملكه (. . .) ولاشك ان علم السياسة هو من أخطر العلوم على الملك بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته الى آخره ، لذلك كان حتما على الملوك ان يعادوه وأن يسدوا سبيله على الناس » [الكتاب الأول - الباب الثالث - الفقرة ١١] . وكان على عبدالرازق قد بسط القول فى ان الرسول كان رسولا مهمته تبليغ الرسالة ، ولم يكن ملكا ولم يسع الى المُلْك ، وان الخلافة ليست من أصول الدين . وانقسم « الرأى العام » حول مضمون الكتاب ، فكتب أحد الوفديين فى « كوكب الشرق » يقول « ان المقصود بهذا الكتاب انما هو العرش المصرى والتاج المصرى وذات الملك فؤاد » . وقال الشيخ محمد شاكر وكيل الأزهر السابق ان المؤلف « يحبذ ان تقوم فى مصر جمهورية لا دينية » وانه « ثائر على الحكومة وخارج عن نظمها الثابتة » . وقال محمد حسين هيكل عن الأحرار الدستوريين : « ماذا تقول فى عالم من علماء الاسلام يريد ألا يكون للمسلمين خليفة فى وقت يطمع فيه كل ملك من ملوك المسلمين وكل أمير من أمرائهم ان يكون خليفة ؟ ثم ماذا تقول فى عالم مسلم مصرى يقول بوجوب ارتباط مصر وانجلترا برباط الصداقة ثم يقف فى وجه اقامة خليفة بينما تريد انجلترا ان يكون خليفة وأن يكون هذا الخليفة واحدا من الملوك أو الأمراء الواقعين تحت نفوذها » . وقد كتب هذه الكلمات فى « السياسة اليومية » فى ١٢ - ٧ - ١٩٢٥ ، بينما نشرت التايمز « ان علماء الدين فى مصر يحبذون ترشيح الملك فؤاد للخلافة . وليس ثمة ما يدعو الى القول بأن الملك فؤاد يرفض شرفا عظيما كهذا ، وما ينطوى عليه من تقدير ظاهر لتمسكه بالمبادىء الدينية الصحيحة » . وقد نشرت هذه البرقية جريدة « الأهرام » فى ١٤ - ٩ - ١٩٢٥[١٢٣] .

ومعروف ان محمد عبده هو أول من نفى صراحة صفة السلطة الدينية عن الاسلام ، ولكن رشيد رضا تلميذه ومؤرخه وصاحب « المنار » كان يرى فى سقوط الخلافة العثمانية انه « آخر فوز لهذه الحرب على المسلمين (هو) محو اسم السلطنة العثمانية من لوح الوجود ، والغاء الترك لمنصب الخلافة من دولتهم الصغيرة التى أمكنهم استبقاؤها من تلك السلطنة العظيمة ، وتأليفهم حكومة جمهورية غير مقيدة بالشرع الاسلامى فى أصول أحكامه ولا فى فروعها وتصريحهم بالفصل التام بين الدولة والدين »[١٢٤] . وكان يمهد بذلك لموقفه من « الاسلام وأصول الحكم » فقال « انه لا يجوز لمشيخة الأزهر ان تسكت عنه . . فان المؤلف رجل منهم ، فيجب عليهم ان يعلنوا حكم الاسلام فى كتابه »[١٢٥] . غير ان عباس محمود العقاد اتخذ موقفا فكتب فى ٢٠ - ٧ - ١٩٢٥ تحت عنوان « روح الاستبداد فى القوانين والآراء » ما يلى : « اننا نخشى أن تكون روح الاستبدادية قد سرت الى بعض جوانب الرأى العام فنسينا ما يجب لحرية الفكر من الحرية وما ينبغى للباحثين من حقوق . أقول هذا بمناسبة الضجة التى أثارها بعض الكاتبين حول كتاب صدى حديثا فى الاسلام وأصول الحكم . . فقد رأينا أناسا يطلبون محاكمة المؤلف فهالنا الأمر ورجعنا الى الكتاب فما وجدنا فيه مسوغا لشىء من هذا الذى يجترئون على طلبة وينسون انهم يطلبون به خنق الحرية »[١٢٦] .

كان الخديو عباس (حلمى) الثانى الذى أرهقته تمردات الأزهر واصلاحات محمد عبده على السواء قد أصدرا قانونا لم ينفذ قط يحمل رقم ١٠ لسنة ١٩١١ وبموجب المادة ١٠١ من هذا القانون الذى لم يسبق تطبيقه انعقدت هيئة كبار العلماء فى ١٢ أغسطس ١٩٢٥ (٢٢ محرم ١٣٤٤هـ) برئاسة الشيخ محمد أبو الفضل شيخ الجامع الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضائها ، وأيضا الشيخ على عبدالرازق الذى

---

(١٢٣) محمد عمارة - معركة الاسلام وأصول الحكم - دار الشروق ط أولى ١٩٨٩ (ص ١٢) .

(١٢٤) محمد رشيد (المنار) - الجزء الثانى ، المجلد ٢٦ عدد ٢١ - ٦ - ١٩٢٥ .

(١٢٥) المرجع السابق (ص ١٠٤) .

(١٢٦) نقلا عن : رجاء النقاش - عباس العقاد بين اليمين واليسار - بيروت ط أولى ١٩٧٣ (ص ١٠٢) .

دخل القاعة وألقى على أساتذته وزملائه السلام فلم يرد عليه أحد ، وقال انه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية وان حضوره ليس اعترافا قانونيا بحقها فى محاكمته ، وانما هو قد حضر احتراما شخصيا من جانبه للأساتذة أصحاب الفضل عليه . وتقدم بمذكرة مكتوبة ترد الاتهامات الموجهة اليه ولكى يجيب عن أية أسئلة قد تراود أحد العلماء .

كانت الاتهامات التى وجهتها هيئة كبار العلماء رسميا الى الشيخ على عبدالرازق هى انه :

١ - جعل الشريعة الاسلامية شريعة روحية محض لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا .
٢ - وان الدين لا يقول بان جهاد النبى عليه السلام كان فى سبيل المُلْك ، بل فى سبيل الدين وابلاغ الدعوة الى العالمين .
٣ - وان نظام الحكم فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان موضوع غموض وابهام واضطراب ونقض وموجبا للحيرة .
٤ - وان مهمة النبى عليه السلام كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ .
٥ - وأنكر اجماع الصحابة على وجوب نصب الامام ، وعلى انه لابد للأمة ممن يقوم بأمرها فى الدين والدنيا .
٦ - وأنكر ان القضاء وظيفة شرعية .
٧ - وأنكر ان حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية[١٢٧] .

وقد أصدرت هيئة كبار العلماء حكمها دون اعتبار للدفع والمذكرة التى تقدم بها الشيخ على عبدالرازق . وكان شيخ الأزهر قد سأله (ممسكا الكتاب بيمينه) : الكتاب ده كتابك ؟ فأجاب عبدالرازق : أيوه كتابى ، فعاد الامام الأكبر يسأله : هل أنت مصمم على كل اللى فيه . فقال : أيوه مصمم على كل اللى فيه[١٢٨] حينئذ صيغ الحكم والحيثيات على النحو التالى : « .. ومن حيث انه تبين مما تقدم ان التهم الموجهة ضد الشيخ على عبدالرازق ثابتة عليه ، وهى مما لا يناسب وصف العالمية وفقا للمادة ١٠١ من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ ونصها (اذا وقع من أحد العلماء أيا كانت وظيفته أو مهنته ما لا يناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الأزهر باجماع تسعة عشر عالما من هيئة كبار العلماء المنصوص عليها فى الباب السابع من هذا القانون ، باخراجه من زمرة العلماء ، ولا يقبل الطعن فى هذا الحكم . ويترتب على الحكم المذكور محو اسم المحكوم عليه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وطرده من كل وظيفة ، وقطع مرتباته من أى جهة كانت ، وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية) .

فبناء على هذه الأسباب :

حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر باجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء باخراج الشيخ على عبدالرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ، ومؤلف كتاب « الاسلام وأصول الحكم » من زمرة العلماء .

صدر هذا الحكم بدار الادارة العامة للمعاهد الدينية فى يوم الأربعاء ٢٢ من المحرم ١٣٤٤هـ ١٢ أغسطس ١٩٢٥ . شيخ الجامع الأزهر .

وانعقد المجلس المخصوص بوزارة الحقانية برئاسة على ماهر باشا وزير الحقانية بالنيابة فى ١٧ - ٩ - ١٩٢٥ وقرر تنفيذ حكم هيئة كبار العلماء الذى « ليس لأية سلطة قضائية ان تلغيه أو تبحث فى صحته . وبما انه على فرض وقوع خطأ فى التطبيق القانونى فليس من أى سلطة أخرى ان تنظر فيه ، قرر المجلس

---

(١٢٧) حوليات مصر السياسية ١٩٢٥ من ٧٤٥ الى ٧٤٦ و« السياسة » اليومية ١٣ - ٨ - ١٩٢٥ ومثبت فى المرجع السابق لمحمد عمارة (ص ٢١) .

(١٢٨) المرجع السابق (ص ٥٦) .

باجماع الآراء اثبات فصل الشيخ على عبدالرازق المذكور من وظيفته اعتبارا من ٢٢ المحرم سنة ١٣٤٤هـ-١٢ أغسطس ١٩٢٥ مع مراعاة عدم حرمانه من المكافأة » .

كانت جريدة « السياسة » قد نشرت قبل المحاكمة نصا للشيخ محمد عبده جاء فيه « ليس فى الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة الى الخير والتنفير من الشر ، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها أعلاهم يتناول بها من ادناهم » [عن : الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية - ط ٢ ص ٧٢ و٧٣] . ولكننا الآن فى أحد عهود اضعاف الأزهر حين أصبح ممكنا للشيخ محمد أبوالفضل أن يكتب الى القصر الملكى هذه البرقية :

« صاحب السعادة كبير الأمناء بالنيابة - الاسكندرية .

أرجو ان ترفعوا الى السدّة العلية الملكية عنى وعن هيئة كبار العلماء وسائر العلماء فروض الشكر وواجبات الحمد والثناء على ان حفظ الدين فى عهد جلالة مولانا من عبث العابثين وإلحاد الملحدين ، وحفظت كرامة العلم والعلماء . واننا جميعا نبتهل الى الله ونضرع اليه ان يديم جلالة مولانا الملك مؤيدا للدين ورافعا لشأن الاسلام والمسلمين ، وان يحرس بعين عنايته حضرة صاحب السمو الملكى الأمير فاروق ولى عهد الدولة المصرية ، انه سميع مجيب »(١٢٩) .

وقد نشرت « السياسة » اليومية عدد ٨٦٦ فى ١٤ - ٨ - ١٩٢٥ نقلا عن البورص اجبسين تصريحات الشيخ على عبدالرازق وتعقيباته التالية : « ان فكرة الكتاب الأساسية التى حكم من أجلها هى ان الاسلام لم يقرر نظاما معينا للحكومة ، ولم يفرض على المسلمين نظاما خاصا يجب ان يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية فى ان ننظم الدولة طبقا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى نوجد فيها ، مع مراعاة تطورنا الاجتماعى ومراعاة مقتضيات الزمن » . وحول الخلافة أضاف انها « ليست نظاما دينيا ، والقرآن لم يأمر بها ولم يشر . ان الدين الاسلامى برىء من نظام الخلافة . لقد شلّت الخلافة كل تطور فى شكل الحكومة عند المسلمين نحو النظم الحرّة خصوصا بسبب العسف الذى أنزله بعض الخلفاء (بالمسلمين) . . ان النبى لم يكن قط ملكا ، ولم يحاول قط ان ينشىء حكومة أو دولة ، فقد كان رسولا بعثه الله ولم يكن زعيما سياسيا » . واختتم تصريحاته بالتعقيب على الحكم قائلا : « لقد أخرجنى الحكم من هيئة كبار العلماء ، وهى هيئة علمية أكثر منها دينية ، ولم ينشئها الدين الاسلامى ، ولكن انشأها مشروع مدنى لم تكن له أية صفة دينية ولأغراض ادارية . وعلى هذا فانى لن أكون فى حسن الايمان والاخلاص للاسلام أقل من أولئك العلماء الذين قضوا باخراجى »(١٣٠) .

وكان الحكم بالطبع مخالفا للدستور الذى لم يكن قد ولد حين أصدر الخديو قانون محاكمة علماء الأزهر . وفى هذا السياق كتب عبدالعزيز فهمى وزير الحقانية (الأصيل) - فقد كان على ماهر وزيراً بالوكالة كما سبقت الاشارة - الى مستشارى لجنة القضايا فى الوزارة ثلاثة أسئلة :

- هل المقصود من المادة ١٠١ قانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ هو أخلاق وسلوك « العالم » كالفسق والميسر وغيرذلك ، أم الخطأ فى الرأى فى الأبحاث العلمية ؟
- اذا كان المقصود الخطأ فى الرأى فهل مازالت المادة واجبة النفاذ بعد صدور الدستور ومواده ١٢ و١٤ و١٦٧ الخاصة بحرية الرأى وتجريم القيود على الفكر والاعتقاد ؟
- هل مازالت الفقرة الأخيرة من المادة ١٠١ معمولا بها حتى ولو تناقضت مع الدستور ؟

وكان اسماعيل صدقى باشا قد صرح انه وفتحى زغلول باشا هما اللذان وضعا قانون الأزهر رقم ١٠ لسنة ١٩١١ وان المقصود بالعبارة فى الأصل الفرنسى « من يرتكب فعلا مزريا » صاحب السلوك الشائن

---

(١٢٩) عن المنار - المجلد ٢٦ العدد الخامس فى ١٨ - ٩ - ١٩٢٥ ص ٩٣ ومثبت فى المرجع السابق (ص ٩١ و٩٢)

(١٣٠) عن مرجع محمد عمارة المذكور سابقا (ص ٩٣ و٩٤) .

وليس المخطىء فى الرأى . ولكن عبدالعزيز فهمى أقيل من الوزارة . وكان الفرق الفكرى ـ السياسى بينه وبين على ماهر هائلا ، فهذا الأخير أقرب الى الفكر الثيوقراطى والحكم الاوتوقراطى ، بينما عبدالعزيز فهمى كان مفكرا وسياسيا ليبراليا أقرب الى العلمانية .

ومن الواضح ان الفكر الثقافى قد اشتبك مع السياسة العملية ، فقد كان « الاسلام وأصول الحكم » أول نص مكتوب يحاكم بسببه المؤلف . ان رفاعة الطهطاوى ومحمود سامى البارودى وعبدالله النديم ومحمد عبده قد حوربوا وعوقبوا : إما لانتمائهم الى نهضة محمد على كالطهطاوى أو الى الثورة العرابية كالآخرين . ولم يحكم على احدهم بالاعدام أو النفى بسبب أحد نصوصه المكتوبة ، وان كانت هذه النصوص جزءا لا يتجزأ من موقعهم السياسى . هذه هى المرة الأولى التى يصبح النص فيها هو المتهم . ولقد كانت نصوص قاسم أمين سببا فى الحملة الضارية عليه من القصر والرأى العام ، وقد بلغ اتهامه كما حدث للشيخ على عبدالرازق مرحلة التصريح بانه ملحد يدعو للالحاد ، ولكنه لم يحاكم . كلاهما كان قاضيا ، ولكن أمين كان المثقف التقنى (= الخبير) بينما الشيخ كان المثقف ـ الداعية (= السياسى) . وبالرغم من ان حساسية حق المساواة (عموما وبين الرجل والمرأة خصوصا = ركن ليبرالى فى ذاكرة الشرعية تلامس الخط الأحمر لنظام القيم السائدة وتحتك به ، فان حساسية حق التغيير الذى انتقل من عمر مكرم الى أحمد عرابى ثم غاب بتغييب الجيش ، أكثر خطورة لارتباطه المباشر بالسلطة . لم يكن نص « الاسلام وأصول الحكم » معزولا عن السياسة ، بل كان تأصيلا لزوال الخلافة وسدا بوجه محاولة احيائها . وكان تنظيرا للعلمانية بمواجهة الثيوقراطية ودعما لليبرالية على أنقاض الاوتوقراطية . وفى التطبيق كان النص استحضارا لذاكرة الشرعية لترسيخ الدستور الوليد ، ومقاومة الملكية عامة وطموحات فؤاد فى الخلافة خاصة . هكذا اشتبك الفكر الثقافى بالسياسة العملية . وفى « السياسة العملية » وقف الملك والانجليز وبعض السياسيين ضد النصّ والمؤلف . وفى ظل اضعاف الأزهر انضم علماؤه الى جانب الحلف غير العلمانى غير الليبرالى . والواضح من الحكم وحيثياته ان قرارا سياسيا فرض نفسه ، « يعاقب » الشيخ على مداخلته الفكرية وتدخله السياسى ، فليست هناك مناقشة للأفكار وانما اصرار مسبق على خلع الصفة الأزهرية عنه باستخدام قانون لم يستخدم من قبل ولم يعد دستوريا ، واصرار مماثل على اخراجه من « الدولة » ذاتها باقالته من منصبه القضائى .

وبلغ الاشتباك بين أطراف السياسة العملية حدّ المفارقة ، فاذا كان من الطبيعى لعلى ماهر وحزب الاتحاد ان يناوئا الليبرالية ويؤازرا الملك ، فانه لم يكن من الطبيعى موقف « الوفد » بقيادة الليبرالى العظيم سعد زغلول . ولن تكون الاشكالية تبعا لذلك فى الدائرة الشخصية الضيقة ، وانما كان الاطار الاجتماعى الذى يتحرك فيه حزب كبار الملاك من « الأحرار الدستوريين » مغايرا نظريا للاطار الثقافى الذى يضم أعمال أحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين ومصطفى وعلى عبدالرازق . بينما كان الاطار الاجتماعى الذى يتحرك فيه حزب الفئات الوسطى من الوفديين مغايرا نظريا للاطار الثقافى الذى يضم أعمال عباس العقاد (الأول) . القاسم المشترك بينهما هو الليبرالية والعلمانية ، ولكنها حرية العقل والضمير للنخبة عند الأحرار الدستوريين ، وهى حقوق الانسان للقاعدة الاجتماعية من التجار والمزارعين والموظفين والحرفيين وأصحاب المصانع الوليدة عند الوفديين . الليبرالية نوع من المثل الفكرية العليا عند أبناء كبار الملاك الذين فتنهم الغرب بثقافته و« تقدمه » ، وهى « دعه يعمل دعه يمر » عند أبناء الطبقة الوسطى الحريصة على التوفيق بين القيم الاسلامية العامة ومنجزات الحضارة الغربية فى النظام السياسى . لم نكن فى أى يوم نسخة تاريخية لتطور الغرب ، فاشباه الاقطاعيين وأشباح البرجوازيين فى بلادنا ليسوا أصداء مكررة لأصوات أصلية فى الغرب ، وانما تسببت الولادة القيصرية للمسوخ المشوهة من البرجوازية المحلية الهجين ان تنشأ من العلاقة بين كبار الملاك والسوق الأجنبية . وهى العلاقة التى احتاجت دائما الى « فتوى من الشرعية » . ولم نعرف اذن « برجوازية » كالطبقة المعروفة بهذا الاسم فى التاريخ الغربى ، وما يستتبع ذلك من انسجام بين الفكر (الصياغات العقلية لفتوحات العلم الطبيعى) .

وبين الطبقة (ذات المصالح الاقتصادية والسياسية) . لم نعرف نحن سياقا كهذا ، بل عرفنا امبراطورية بإسم الدين وامبراطوريات مضادة بأسماء أخرى ، وورثنا علاقات للانتاج وأنظمة للقيم ، لم تجعل القوام الاجتماعى مناظرا لانساق فكرية منسجمة أو مفترضة سلفا . وهكذا كان جميع الليبراليين والعلمانيين من كبار الملاك أو من البرجوازية الممسوخة المشوهة ممن يحرصون على التفكير الاسلامى و(الغربى) فى وقت واحد . من الطهطاوى وعلى مبارك ومحمد عبده وهيكل والعقاد وطه حسين الى توفيق الحكيم ، جميعهم كتبوا فى السيرة النبوية والخلافة الراشدة والتاريخ الاسلامى جنبا الى جنب مع التراث اليونانى والأوروبى الحديث والمعاصر . ولكن الفرق يظل قائما بين ليبرالية أبناء كبار الملاك (حزب الأمة = حزب الأحرار الدستوريين) وهى الليبرالية العقلية ان جاز التعبير ، وبين ليبرالية أبناء التجار والموظفين والزراع وهى الليبرالية الاقتصادية والعلمانية (= الوحدة الوطنية) والحركة الاجتماعية نحو الاستقلال والديموقراطية دون خدش عميق لمنظومة القيم الاسلامية العامة التى تشكل الطرف الآخر فى معادلة النهضة . وسوف نلاحظ هذه المفارقة مجددا حين يتبنى الأحرار الدستوريون قضايا الحرية الفكرية بشجاعة فائقة ويجنحون الى الحلول الوسطى باسم « العقلانية » و« الاعتدال » فيما يخص الحريات العامة وأولها حرية الوطن ذاته وحريات المواطنين أنفسهم . هنا يبرز انتماؤهم الاجتماعى بروزا شديدا فيهادنون السلطة الأجنبية حينا ويسبغون الشرعية على سلطة الأقليات الدستورية احيانا بمشاركتهم المباشرة فى الحكم على حساب الأغلبية . أما الوفد الذى تنفيه هذه السلطة وتلك الى خارج البلاد وتقيله من الحكم القادم اليه بالانتخابات الحرة ، فانه لا يساوم على الليبرالية السياسية مطلقا وهو صاحب المشروع الموروث من رفاعة الطهطاوى الى الثورة العرابية . ولكن ارتباطه الوثيق بالفئات البينية للبرجوازية المشوهة الممسوخة يدفعه فى لحظات الصعود التى تخترق فيها تلك الفئات سقف التبعية الى دعم الليبرالية الاجتماعية حتى المنتهى (قاسم أمين) والاستقلال الثقافى الى المنتهى (المشاركة فى تأسيس الجامعة الأهلية) . ولكنه يهادن قاعدته الاجتماعية وتقاليدها وقيمها فيقول سعد زغلول عن « الاسلام وأصول الحكم » « قرأت كثيرا للمستشرقين ولسواهم ، فما وجدت ممن طعن منهم فى الاسلام حدة كهذه الحدة فى التعبير على نحو ما كتب الشيخ على عبدالرازق ، لقد عرفت انه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته (. . .) وما قرار هيئة كبار العلماء باخراجه من زمرتهم إلا قرار صحيح لا عيب فيه ، لأن لهم حقا صريحا بمقتضى القانون أو بمقتضى المنطق والعقل أن يخرجوا من يخرج على أنظمتهم من حظيرتهم »[١٣١] .

فى هذا النص اختلطت السياسة العملية ، فالوفد لا يريد مشاركة الأحرار الدستوريين فى معركة فكرية تتخذ القواعد (الشعبية) خلالها موقفا ضد على عبدالرازق ، بالرغم من أن الرصيد الوفدى فى صياغة الدستور والقوانين والمعارك ضد الملك هو رصيد العلمانية دون تردد . ولكنها مناوءة الحزب الخصم ومناورة الجماهير ، وقد أدت الى هذه « المراوغة » .

تلك كانت النهاية الفعلية للمثقف ـ الداعية الذى مضى فى طريق الاصلاح الدينى الى النهاية التى ترتبت عليها نتائج سلبية شديدة كما سنرى . ولكن مناخ « نهاية » ثورة ١٩١٩ كان قد بدأ يسود فانعزل الشيخ على عبدالرازق ورفض اعادة طبع كتابه حتى يوم وفاته . وبعد عشرين عاما من تجريده « العالمية » عاد مرة أخرى ، حين تولى شقيقه مصطفى مشيخة الأزهر ، الى عضوية هيئة كبار العلماء ، وعين وزيرا للأوقاف بين ١٩٤٨ و ١٩٤٩ وأصبح نائبا وشيخا وعضوا فى مجمع اللغة العربية ، وكتب سلسلة محاضرات عنوانها « الاجتماع فى الشريعة الاسلامية » ألقاها على طلاب المعهد العالى للدراسات العربية . هل كان ذلك رد اعتبار أم مكافأة على « الصمت » الذى يرادف التراجع ؟ لم يرتد عبدالرازق عن أفكاره ، ولكنه توقف عن دوره كمثقف داعية لثورة ١٩١٩ . وهو لم يكن توقفا لشخص فرد بل توقفا لدور سياسى . وهو لم يكن

---

(١٣١) نقلا عن : محمد ابراهيم الجزيرى فى « سعد زغلول ـ ذكريات تاريخية طريفة » ـ كتاب اليوم (ص ١١٠) .

توقفا للمثقف الداعية ، بل تمهيدا لظهور السلفية الراديكالية وداعيتها المختلف تماما .

وقد تزامنت هذه النهاية ـ البداية ، مع معركة أخرى أكدتها . . ففى الثلاثين من مايو ١٩٢٦ تقدم خليل حسنين الطالب بالقسم العالى بالأزهر ببلاغ الى النائب العام ضد طه حسين المدرس بالجامعة المصرية لأنه أصدر كتابا عنوانه « فى الشعر الجاهلى » هو « طعن صريح فى القرآن حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوى الكريم » . وفى الخامس من يونيو ١٩٢٦ تقدم شيخ الأزهر ببلاغ جديد الى النائب العام أرفق به تقريرا من علماء الأزهر جاء فيه أن طه حسين فى كتابه المذكور « كذب القرآن صراحة وطعن فيه على النبى (ص) وعلى نسبه الشريف وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى » . وفى الرابع عشر من سبتمبر ١٩٢٦ تقدم النائب الوفدى عبدالحميد البنان ببلاغ ثالث الى النائب العام جاء فيه أن « طه حسين نشر ووزع وعرض للبيع فى المحافل والمحلات العامة كتاب أسماه (فى الشعر الجاهلى) طعن وتعدى فيه على الدين الاسلامى ، وهو دين الدولة ، بعبارات صريحة واردة فى كتابه »[١٣٢] . وقد صاغت النيابة العامة هذه « الاتهامات » على الوجه التالى :

أ ـ إهانة الدين الاسلامى بتكذيب القرآن فى أخباره عن ابراهيم واسماعيل حيث ذكر فى ص ٣٦ من كتابه (الطبعة الأولى ـ دار الكتب المصرية) : « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ، ولكن ورود هذين الأسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى فضلا عن اثبات هذه القصة التى تحدثت بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ، ونحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة أخرى » .

ب ـ ما تعرض له المؤلف فى شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعا وانه فى كلامه عنها يزعم عدم انزالها من عند الله ، وان هذه القراءات انما قرأتها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها الى نبيه على لسان النبى (ص) .

جـ ـ طعن على النبى (ص) طعنا فاحشا من حيث نسبه فقال فى ص ٧٢ من كتابه « ونوع آخر من تأثير الدين فى انتحال الشعر واضافته الى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبى من ناحية أسرته ونسبه فى قريش ، فلأمر ما اقتنع الناس ان النبى يجب أن يكون من صفوة بنى هاشم ، وأن يكون بنو هاشم صفوة بنى عبد مناف وان يكون بنو عبد مناف صفوة بنى قصى صفوة قريش وقريش صفوةمضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الانسانية كلها » فهو ـ أى طه حسين ـ قد اجترأ على أمر لم يسبقه اليه كافر ولا مشرك .

د ـ أنكر أن للاسلام أولية فى بلاد العرب وأنه دين ابراهيم اذ يقول فى ص ٨٠ « أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للاسلام أولية فى بلاد العرب كانت قبل أن يبعث النبى وأن خلاصة الدين الاسلامى وصفوته هى خلاصة الدين الحق الذى أوحاه الى الأنبياء من قبل » الى أن قال فى ص ٨١ « وشاعت فى العرب أثناء ظهور الاسلام وبعده فكرة أن الاسلام يجدد دين ابراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن ابراهيم هذا قد كان دين العرب فى عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون » .

بعد هذه « الاتهامات ـ الحيثيات » يصدر محمد نور وكيل النيابة قراره « ونحن نرى ما ذكره المؤلف فى هذه المسألة هو بحث علمى لا تعارض بينه وبين الدين ولا اعتراض لنا عليه » ، « ونحن لا نرى اعتراضا على بحثه على هذا النحو » ، « ونحن لا نرى اعتراضا على أن يكون مراده بما كتب فى هذه المسألة هو ما ذكره ، ولكننا نرى أنه كان سيىء التعبير جدا فى بعض عباراته » ، و« ان كان قد أخطأ فان الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شىء ، وتعمد الخطأ المصحوب ببينة التعدى شىء آخر » ، و« ان للمؤلف

---

(١٣٢) نقلا عن خيرى شلبى فى « محاكمة طه حسين » ـ المؤسسة العربية للدراسات ـ بيروت ١٩٧٢ (ص ٦٥٨) .

فضلا لا ينكر فى سلوكه طريقا جديدا للبحث (. . .) وحيث أنه يتضح مما تقدم أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدى على الدين بل أن العبارات الماسة بالدين التى أوردها فى بعض المواضع من كتابه قد أوردها في سبيل البحث العلمى مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها . وحيث أنه من ذلك يكون القصد الجنائى غير متوافر ، فلذلك تحفظ الأوراق اداريا » . محمد نور - القاهرة ٣٠ - ٣ - ١٩٢٨[١٣٣] .

ولم يفصل طه حسين من الجامعة ، بل كتب فى « السياسة الاسبوعية » (العدد ١٩) مقالا بعنوان « العلم والدين » جاء فيه « . . فكل امرىء منا يستطيع اذا فكر قليلا ان يجد فى نفسه شخصيتين ممتازتين احداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل وتغير اليوم ما ذهبت اليه أمس وتهدم اليوم ما بنته أمس ، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح وتحزن وترضى وتغضب وترغب وترهب فى غير نقد ولا بحث ولا تحليل . وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا لا نستطيع أن نتخلص من احداهما فما الذى يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة الى المثل الأعلى ؟ » . وهكذا لم ينكص طه حسين على عقبيه ، ولكنه كالشيخ على عبدالرازق لم يعد نشر الفصل الذى تضمن ما آثار الأزهر والرأى العام ، بل حذفه وأضاف فصولا جديدة وأصدره بعنوان « فى الأدب الجاهلى » .

تشترك معركة طه حسين ومعركة على عبدالرازق فى عدة سمات أولها التزامن الذى ينبىء عن اقتران النهضة بالسقوط فى لحظة تاريخية واحدة ، مما يشى بأن النهضة تحتوى جرثومة السقوط تعبيرا عن الينبوع الاجتماعى للفكر وهو التكوين المشوه الممسوخ للفئات المتوسطة من البرجوازية الطامحة للاستقلال والديموقراطية والحداثة . ان « تأليف » الكتابين فى وقت واحد تقريبا يؤكد على أن النهضة المجسدة فى ثورة ١٩١٩ قد أشاعت مناخ الحرية ، ومصادرة الكتابين تؤكد بالقدر نفسه على أن القوى الاجتماعية للثورة لم تكن بمستوى حماية هذه الحرية .

والسمة المشتركة الثانية بين المعركتين ان طلائع القوى الاجتماعية للثورة كانت من التخلف بحيث انها جزأت ما لا يتجزأ ، وهو الحرية . طالبت بحرية الوطن ورفضت حرية العقل ، حتى أن سعد زغلول الذى شارك فى ادانة على عبدالرازق قد عاد للمشاركة فى ادانة طه حسين حين قال : « ان مسألة كهذه لا يمكن أن تؤثر فى الأمة المتمسكة بدينها ، هبوا أن رجلا مجنونا يهذى فى الطريق ، فهل يضير العقلاء شىء من ذلك ؟ إن هذا الدين متين ، وليس الذى شك فيه زعيما ولا إماما نخشى من شكه على العامة ، فليشك من يشاء وما علينا إذا لم تفهم البقر »[١٣٤] .

والسمة المشتركة الثالثة هى « الأزهر » فصاحب « الاسلام وأصول الحكم » من علمائه ، وصاحب « فى الشعر الجاهلى » من أعلامه . والمرحلة هى امتداد لاضعاف الأزهر حتى أن القانون الذى حوكم به عبدالرازق هو القانون الذى أصدره عباس الثانى للقضاء على « التمرد » الجديد (١٩٠٩) وانتقاما من « التمرد » القديم لمحمد عبده . وقد حاكم الأزهر العالم الذى ينتمى اليه ، وطلب من النيابة العامة التحقيق مع طه حسين لأنه لا سلطة مباشرة عليه ، وتظاهر طلابه فى الأول من نوفمبر ١٩٢٦ هاتفين بسقوط الملحدين[١٣٥] . وقام ٢٦ شخصا من « العلماء والأعيان والتجار » بالتوقيع على برقية فى ٥ يناير

---

(١٣٣) المرجع السابق من ص ٦٠ الى ص ٦٨ .
(١٣٤) من خطبة إمام الجماهير المحتشدة حول « بيت الأمة » نقلا عن جمال سليم فى « البوليس السياسى يحكم مصرى » - القاهرة للثقافة العربية ١٩٧٥ (ص ٨١) .
١٣٥) المرجع السابق (ص ٧٧ و٧٨) .

١٩٢٧ بعثوا بها الى الصحف جاء فيها « اذا كذبنا القرآن الكريم مرضاة لطه حسين وصيانة للائتلاف (= الوزارى الحاكم) فلا غرابة فى هدم الباقى من أحكام الدين . كفى بلاء يا نواب الأمة المسلمة . هل أقاموا لنا دينا جديدا قبل الاجهاز على ديننا القديم . ويشاع ان المشاريع اللادينية ستنفذ فى وزارة الائتلاف بايعاز حزب وأعضاء كان المراد أن يحمى دين الله لا حماية الأعداء فنستغيث بجلالة الملك وبالعلماء وبالأمة وبالبرلمان »[١٣٦] .

والسمة المشتركة الرابعة هى دور الملك فؤاد الذى كان واضحا غاية الوضوح فى معركة الشيخ على عبدالرازق بينما كان مستترا غير مباشر فى معركة طه حسين . ولكن ثلاث وقائع تلقى عليه الضوء : أولها برقية من الأمن السياسى الى رئيس الديوان الملكى فى ٢٢ أكتوبر ١٩٢٦ يقول مرسلها « أتشرف بالايماء الى طلب سعادتكم عن كتاب « فى الشعر الجاهلى » للشيخ طه حسين ، فان المنهج الذى اتبعه الشيخ المذكور قد استعاره من ديكارت الفيلسوف الفرنسى ، وهو منهج الشك فى كل شىء . والقاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل ، وان يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما . وكما يقول الشيخ (يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها ، وان ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية) ولذا فان الشيخ طه حسين حين بدأ فى تأليف كتابه أخرج عن نفسه العواطف القومية والدينية ، وبالتالى أصبح بلا مقدسات . وقد بدأ الشيخ طه فى تطبيق هذا المذهب فى الجامعة وقال فيه كثيرا من المحاضرات »[١٣٧] .

ثانى الوقائع أن الأمن السياسى كتب الى الملك عن ثلاثة آلاف جنيه تقاضاها شيخ الأزهر بين عامى ١٩٢٤ و١٩٢٥ للانفاق على مؤتمر الخلافة . وقد ظهرت عدة فتاوى تقطع بأن الخلافة لا تجوز لملك مصر لأنه ليس من قريش[١٣٨] . يقول طه حسين أن [illegible]ـاب على عبدالرازق فى ذلك الوقت كان انتصارا لحرية الفكر لا فى مواجهة السلطة فحسب ، بل فى مواجهة الرأى العام أيضا[١٣٩] .

والواقعة الثالثة هى محاولة الملك أن يدفع الأمن السياسى الى الحيلولة دون صدور قانون النائب يوسف الجندى الذى ينزع سلطة الملك على الأزهر وأن تكون من اختصاص الحكومة بترشيخ رئيس الوزراء لخمسة ينتخب منهم رجال الأزهر واحدا يصدر الملك مرسوما بتعيينه لخمس سنوات ، وتخضع ميزانية الأزهر لرقابة البرلمان . لم تنجح محاولة الملك والأمن السياسى فى سحب مشروع القانون بل جرى تعديله قليلا بحيث لا تتحدد مدة المشيخة ويستعاض عن فكرة الانتخاب بأن يباشر الملك سلطته عبر رئيس الوزراء . وقد عرض المشروع على البرلمان فأقره وصدر فى مايو ١٩٢٧[١٤٠] . ولم يكن طه حسين بعيدا عن محاولات تحرير الأزهر من سلطة الملك ، وأن يكون أمره موكولا للحكومة والبرلمان والأزهريين أنفسهم .

والسمة المشتركة الخامسة هى الصدى المكثف فى ردود الفعل من جانب « الرأى العام » فكما كانت هناك مؤلفات عديدة تخاصم رأى عبدالرازق فى الخلافة ، كذلك كان الصدى لكتاب « فى الشعر الجاهلى » ، اذ صدرت هذه الأعمال على التوالى : ١ ـ محاضرات الشيخ محمد الخضرى . ٢ ـ الشهاب الراصد لمحمد لطفى جمعه . ٣ ـ نقد الشعر الجاهلى لمحمد فريد وجدى . ٤ ـ نقد كتاب فى الشعر الجاهلى لمحمد الخضر حسين .

---

(١٣٦) المرجع السابق (ص ٧٩) .
(١٣٧) المرجع السابق (ص ٧٧) .
(١٣٨) المرجع السابق (ص ١٢٨) .
(١٣٩) طه حسين ـ مرجع سابق (ص ٦٤) .
(١٤٠) جمال سليم (ص ١٢٩) .

والسمة المشتركة السادسة هى انتماء على عبدالرازق وطه حسين الى حزب الأحرار الدستوريين الذى يعبر عن « الارستقراطية » المصرية ان جاز التعبير الاجتماعى عن كبار الملاك الذين سلكوا فكريا وثقافيا سلوكا ليبراليا ـ علمانيا . ومن ثم فقد كان « النص » المكتوب هو موضوع المعركة فى الحالتين أيا كانت الانعكاسات السياسية لهذا النص . وهى انعكاسات مركبة تتداخل فيها الأفعال وردود الأفعال والمناورات الحزبية والمصالح ، والحيز الأقل تحتله « المبادىء » و« الأفكار » .

والسمة المشتركة السابعة هى أن عبدالرازق وطه حسين شاركا فى مصادرة النص المكتوب دون التراجع عن المضمون ، ولكنهما لم يستمرا فى المواجهة ، بل ظل كلاهما فى جهاز الدولة وعادا الى موقعهما من السلطة حتى شغلا فى فترتين متتاليتين المنصب الأول لوزارة المعارف . وراح طه حسين يكتب فى التاريخ الاسلامى ، بينما كتب عبدالرازق « الاجماع فى الشريعة الاسلامية » دون التطرق سلبا أو ايجابا الى سابق مواقفهما .

وبالرغم من هذه السمات المشتركة التى تبلور مرحلة (الصعود والانحدار فى التاريخ المعاصر لاشكالية المثقف والسلطة الثلاثية الأجنبى والعرش والتحالف الضمنى بين كبار الملاك والبرجوازية الناشئة) فان هناك عدة اختلافات هامة :

أولها ان الشيخ على عبدالرازق هو المثقف الداعية الذى كان امتدادا لبعض جوانب أساسية فى الشيخ محمد عبده ، بالرغم من أن موضوع الخلافة ليس واحدا من هذه الجوانب . ولكن عبدالرازق داعية لم يكتمل ولم يستمر . وكان توقفه علامة فارقة فى تاريخ « الاصلاح الدينى » الحديث ، اذ أن الفراغ الذى نفترضه فى هذه النقطة كان هناك من يستعد لملئه على الفور من جانب النقيض للاصلاح : وهو السلفية الراديكالية التى أثمرها الاجهاض العام للثورة (= سقوط النهضة) . أما طه حسين فهو مثقف المشروع ، الامتداد المستقيم لرفاعة الطهطاوى فى عصر جديد دخلت فيه البشارة الأولى الامتحان العرابى بما يشتمل عليه من تمصير للمؤسسة العسكرية وارتباط هذا التمصير بالقوام الاجتماعى الوطنى ، ثم وصل الاختبار العرابى الى القيادة المدنية للشارع السياسى . طه حسين المثقف الشامل قد توقفت منه اجزاء وبقيت منه أجزاء لأنه لم يثبت على موقعه السياسى (الانتماء لحزب الأحرار) بل تدرج فى الانتقال حتى أصبح وزيرا عام ١٩٥٠ فى حكومة « الوفد » مرورا بشعاره الشعبى « العلم كالماء والهواء » ومشروعه السابق (١٩٣٨ ـ ١٩٣٩) فى كتابه أو مذكرته « مستقبل الثقافة فى مصر » . ولا يتناقض تطور التعبير الاجتماعى فى كتابه القصصى « المعذبون فى الأرض » (١٩٤٩) مع عقلانيته فى استحضار التاريخ الاسلامى . ولكن الايديولوجيا الاجتماعية تختلف عن الفكر الذى لم يعرف تطويرا لما تضمنه « فى الشعر الجاهلى » حيث أصبح المفكر سياسيا فى صفوف الحزب الذى كان أحد نوابه هو من أبلغ النائب العام « بالحاد » طه حسين ، وكان زعيمه هو صاحب السخرية المرة « وما علينا اذا لم تفهم البقر » .

ثانى الاختلافات هو مضمون النص ، فالشيخ على عبدالرازق لم يهمل قط الاستشهاد بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية فى اثبات خلو النص الدينى من الخلافة كأحد أركان الاسلام . وهو بذلك يصوغ فصل الدين عن الدولة صياغة اسلامية ، أى انها علمانية لا تتناقض مع جوهر الدين . وهى نتيجة مرجحة من بحث طه حسين أيضا ، ولكن بحث عبدالرازق من شأنه التأويل السياسى المباشر الذى لا يحرم على ملك بعينه (فؤاد) الخلافة فقط ، وانما يحرم الخلط الأوتوثيوقراطى بين السلطة السياسية والدين . ولم تكن هذه مهمة طه حسين ، ولا علاقة لها من قريب أو من بعيد بالنص الذى يشكك فى شعر الجاهلية وينسب اليه صفة الانتحال . وفى سياق البحث ، يقول طه حسين بعد عشرين عاما على معركته : « شككت فى بعض

المعتقدات التى لا تمس الدين ، وان كانت قد ذكرت فى القرآن أو فى الأحاديث النبوية»[141] . وهو نص لا يباشر القول فى السياسة أو فى السلطة ، وان باشر التفلسف ومحاولة استخدام بعض أدوات المنهج العلمى . لذلك كان تأثيره قويا على « الرأى العام الشعبى » أولا ، وقد خرجت المظاهرات الأزهرية وبرقيات الأعيان والتجار والعلماء ، بينما لم تخرج مظاهرة واحدة فى معركة على عبدالرازق .

ثالث الاختلافات هو أن اضعاف الأزهر ليس له نظير فى « الجامعة » ، بل كان أمرها على العكس تماما . لذلك كان « أداء » المحاكمة التى أقامتها هيئة كبار العلماء لعلى عبدالرازق تجسيما لمحاولات السلاطين والملوك المستمرة وضغوطهم لالحاق الأزهر بسلطتهم ، فقد كانت محاكمة شكلية ، ومع ذلك فقد انتهت ـ بالمداخلات السياسية ـ الى فصل مؤلف « الاسلام وأصول الحكم » . أما على الشمسى باشا وزير المعارف الوفدى وقتئذ ، فقد وقف فى مواجهة المطالبين بفصل طه حسين من الجامعة داخل البرلمان قائلا : « اننا نطمح أيها السادة النواب فى أن تكون الجامعة معهدا طلقا للبحث العلمى الصحيح »[142] . وكان طه حسين قد تمكن بالفعل من القاء محاضراته فى الشعر الجاهلى على طلابه ، ولم تبدأ المعركة إلا بعد تحول المحاضرات الى كتاب . وقد بدأت وانتهت خارج الجامعة التى تزامن مولدها الرسمى (١٩٢٥) مع انجازات الثورة (= النهضة) المجهضة . أى أن الاصلاح الدينى للمثقف الداعية كان قد توقف . ولكن ذاكرة الشرعية كانت قد شقت لنفسها مسارب أخرى فى مقدمتها الجامعة كجزء رئيسى من حق المعرفة أو « المنبر » . وكانت هناك نتائج لتوقف المثقف الداعية ، ولاستمرارية المثقف التقنى ـ الخبير الذى تمثل فى « القضاء » اذ تحول وكيل النائب العام محمد نور بشأن « فى الشعر الجاهلى » الى وثيقة لحرية الفكر بين وثائق الشرعية الدستورية الجديدة . وكذلك استمرارية مثقف المشروع الذى لم يقتصر على كتاب « مستقبل الثقافة فى مصر » لطه حسين ، وانما تعددت المشاريع الوطنية البديلة للسلطة الأجنبية حينا أو للسلطة الأجنبية وسلطة القصر أحيانا أو لسلطة الأجانب والقصر والباشوات جميعا . وكلها رموز سياسية للمتغيرات الاجتماعية الزاحفة على خريطة القوام الطبقى .

وبالنسبة لتوقف المثقف الداعية واصلاحه الدينى ، تجدر الاشارة أولا الى أن هناك خيطا يصل بين اصلاحات وتجديد محمد عبده وموقف قاسم أمين من المرأة ورأى على عبدالرازق فى الخلافة وجرأة طه حسين على المحرمات أو المقدسات . هذا الخيط هو اتهامهم جميعا بالألحاد . والمقصود هو خروج المثقف الداعية (محمد عبده ـ على عبدالرازق) والمثقف التقنى ـ الخبير (قاسم أمين) ومثقف المشروع أو المثقف الشامل (طه حسين) على الشرعية . أى أن التحولات التى بلورها القوام الاجتماعى المتطور فى مؤسسات : القضاء والجامعة والصحافة قد خرجت على سلطة الدولة . وهناك « زعم » من هذه المؤسسات الثلاث بأنها جزء لا ينفصل عن النظام بما يشتمل عليه من « معارضة » و« تعددية » ، وانها تحتفظ لنفسها بالحقوق الثلاثة أيضا : حق المساواة ، العدالة أو « القانون » ، وحق التغيير « الثورة » وحق المعرفة « المنبر » . هذا الزعم المضمر أو السافر ، المنطوق أو المكتوب ، المكبوت أو المسكوت عنه يرى أن

---

(١٤١) طه حسين ـ مرجع سابق (ص ٦٣) وقد ورد النص أصلا فى **Cahiere du sud** عام ١٩٤٧ .
(١٤٢) نقلا عن جمال سليم فى المرجع المذكور سابقا (ص ٨٣) .

« السلطة » ذاتها لم تعد - بالأحتلال الأجنبى المباشر - سلطة واحدة . هناك سلطتان واضحتان هما السلطة الأجنبية والسلطة « الوطنية » . ثم هناك داخل السلطة الوطنية (= المحلية) سلطتان : القصر والحكومة . وداخل الحكومة هناك كبار الملاك والبرجوازيون الجدد يتحالفون حينا ويفترقون معظم الأحيان . وهناك كذلك الى جانب سلطة الدولة ما نشأ عن التطور الاجتماعى للقوام شبه الطبقى من « رأى عام » له سلطته هو الآخر ، بجذوره من العادات والأعراف والتقاليد والقيم التى يعكسها العقل الجمعى والسلوك النمطى . هناك أخيرا السلطة الخفية والظاهرة للعقيدة الشائعة .

هذه التعددية فى تجليات السلطة وقد ارتبطت بالتطور الاجتماعى ، فانها تسبغ الشرعية على الذاكرة التى تجسدها تعددية المؤسسات فى المجتمع المدنى ، لأن الشرعية الجديدة هى الشرعية الدستورية ، وقد أصبحت القيمة البديلة والمعيار البديل للشرعية الأتوثيوقراطية (الحكم الفردى باسم الدين) .
وكانت النتيجة الأولى والكبرى لتوقف داعية الاصلاح الدينى وانكسار النهضة هو ميلاد داعية السلفية الراديكالية والدعوة للابقاء على الشرعية الثيوقراطية . كانت الدعوة صريحة الى فصم العرى بين « التراث والعصر » أو « الاسلام والغرب » وانهاء ما يسمى « النهضة » وبالذات معادلتها التوفيقية . كانت هذه راية الاخوان المسلمين التى رفعها الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩) عام ١٩٢٨ بعد ثلاث سنوات فقط من معركة « الاسلام وأصول الحكم » وبعد عامين فقط من معركة « فى الشعر الجاهلى » . وعلى الفور أصبح النص الدينى مصدر الشرعية ونظاما للحكم وهوية . كان الداعية الرديكالى قد استعاد الوجه السياسى للمثقف الداعية ، وامتلك حق التغيير (= الثورة) الى النموذج الاسلامى المتحقق فى الماضى ، فهى ثورة مضادة للثورة الناهضة والمنكسرة فى آن : اذا كان التعبير ممكنا.أى اذا كانت استعادة الماضى بهذا المعنى ممكنة . ولكنه ليس « الماضى » تماما ، وانما هو « نقطة » خارج التاريخ ، عالم كامل بذاته مغلق كالدائرة المنفصلة عن غيرها . لذلك فالتراث ليس تراثا وانما هو الحياة ذاتها ، حياة « الاسلام » المكتفية بنفسها وليست حياة المسلمين . أما العالم خارج هذه الحياة فهو دار الكفر أو دار الحرب .

نشأ حسن أحمد عبدالرحمن البنا « الساعاتى » فى المحمودية محافظة البحيرة لأب يعمل مأذونا وإماما لمسجد و« ساعاتيا » وكان - للمفارقة - تلميذا لمحمد عبده فى الأزهر . وفى سن الثانية عشرة انتقل حسن البنا من الكتاب الى المدرسة الابتدائية حيث أصبح عضوا فى « جماعة السلوك الاجتماعى » وأيضا فى « اخوان الحصافية » وهى جماعة الصوفية . وفى الثالثة عشرة كون مع أحمد السكرى جمعية الحصافية ، وفى الرابعة عشرة التحق بمدرسة المعلمين الأولية فى دمنهور . وبعد تسع سنوات أخذ البنا مكانه فى دار العلوم عام ١٩٢٣ . ومن طلاب الأزهر ودار العلوم قام البنا وزملاؤه بتشكيل مجموعات للوعظ والارشاد فى المساجد والمقاهى . وكانت المكتبة السلفية قد تكونت من محيى الدين الخطيب ورشيد رضا وفريد وجدى وأحمد تيمور .

من الواضح على هذا النحو أن حسن البنا قد نشأ فى أسرة تنتمى الى احدى شرائح الحد الأدنى من الطبقة المتوسطة ، وهى أسرة يلعب فيها « التدين » دورا مركزيا بحكم العمل الذى يمارسه الأب والاتجاه التعليمى الذى سار فيه الابن . ومن ناحية أخرى يبدو التمرد والطموح من صفات الابن المبكرة ، بمشاركته وقيادته لتنظيمات مدرسية يتصل محتواها بالاخلاق والدين . وهو يتخرج من دار العلوم التى أسسها على مبارك . وفى ١٩٢٧ يعمل حسن البنا بتعليم اللغة العربية فى محافظة الاسماعيلية ، وهو عمل يحمل معنى الترقى الاجتماعى دون الخروج على صفوف الشريحة الاجتماعية التى ينتمى اليها والتى سوف تستند اليها دعوته فيما بعد . ولأن البنا لم يعمل بمفرده فى صباه ، كذلك الأمر فى شبابه فقد حصل على

عضوية جمعية الشبان المسلمين التى كانت قد ظهرت عام تعيينه مدرسا عام ١٩٢٧ وهو العام الذى أصبح فيه مراسلا لمجلة « الفتح » التى كان يحررها محيى الدين الخطيب أحد قادة الشبان المسلمين حينذاك[١٤٣] لم يكن حسن البنا فى هذه المرحلة أكثر من سلفى تقليدى ينشد « الرجوع الى كتاب الله وسنة رسوله وتطهير العقول من الخرافات والأوهام وارجاع الناس الى الدين الحنيف »[١٤٤] . وهو لا يختلف فى هذه الدعوة عن محمد بن عبدالوهاب مؤسس الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة خلال القرن التاسع عشر . وبالرغم من أن « الاخوان المسلمين » قد نشأت فى الأصل جمعية خيرية ساهمت فى انشائها الشركة العالمية لقناة السويس بخمسمائة جنيه مصرى ، إلا أن حسن البنا كان يوجه الخطاب الى أعضائها قائلا : « أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزبا سياسيا ولا هيئة موضوعية الأهداف محددة المقاصد ، ولكنكم روح جديد يسرى فى قلب هذه الأمة »[١٤٥] . وسوف يبقى هذا التعميم والاطلاق والتجريد صفة ملازمة لخطاب الاخوان المسلمين عموما ، وحسن البنا خصوصا ، لانه يضفى لونا من الغموض والعاطفية بديلا لأى التزام فكرى أو صياغة برنامجية . ولم يحدث قط أن تحولت « الجماعة » الى حزب ، أو قدمت تحليلا سياسيا لأوضاع مصر فى مرحلة معينة أو برنامجا يعالج هذه الأوضاع . لذلك كان حسن البنا صادقا حين قال انه ليس من أهداف « محددة » وحين وصف الجماعة بأنها « روح » ، فهذا الغموض يتيح له الامساك بأى هدف والانتقال منه الى آخر دون ضابط ، ويبيح لهذه « الروح » أن تتجسد فى أى شكل فى أى وقت عبر الشعارات العامة الداعية الى « ماض » خارج التاريخ . ثم بدأت مصر تشهد رجالا يرتدون زيا خاصا ويحملون علامة خاصة ، بهم يضعون « شالا » فوق الكتفين يزوده بعضهم بجيب كبير يتدلى على الصدر يوضع فيه مصحف ظاهر[١٤٦] . وكانت « تعليمات الجماعة لأعضائها تحتم فى مطلع الثلاثينات أن يضع العضو فى خنصر اليد اليمنى خاتما من الفضة ذى عشرة أضلاع وبه سيفان متقاطعان ومصحف »[١٤٧] . وفى عام ١٩٣٥ انشئت فرقة « الجوالة » ، وأقر المؤتمر الثالث للجماعة « ان الاسلام قانون شامل لنظام الدنيا والآخرة » و ان راية الاسلام يجب أن تسود البشر وان مهمة كل مسلم تربية العالم على قواعد الاسلام » و« على كل مسلم أن يعتقد أن هذا المنهج كله من الاسلام وان كل نقص منه نقص من الفكرة الاسلامية الصحيحة »[١٤٨] .

غير أن المؤتمر الخامس عام ١٩٣٩ ينتقل الى نوع وقدر من التحديد يصف الجماعة بأنها كل شىء فهى « دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية ومنظمة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية »[١٤٩] . وفى هذا المؤتمر نفسه يخاطب حسن البنا قواعد الجماعة « فى الوقت الذى يكون فيه منكم معشر الاخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبة قد جهزت كل منها نفسيا وروحيا بالايمان والعقيدة وجسميا بالتدريب والرياضة ، فى هذا الوقت طالبونى بأن أخوض بكم لجاج البحار واقتحم بكم عنان السماء ، وأغزو بكم كل عنيد جبار ، فانى فاعل ان شاء الله »[١٥٠] .

اتضح فى هذا المؤتمر ان المثقف التقليدى اذا تحول الى داعية بمواجهة الشرعية الدستورية وفى مقابل الثورة الوطنية الديموقراطية فانه يستعيض عن « الفكر » بالعقيدة الدينية وعن القواعد الشعبية أو الجمهور

---

(١٤٣) رفعت السعيد - حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين - دار الطليعة ط ثانية - بيروت ١٩٩٧٩ .
(١٤٤) حسن البنا - مذكرات الدعوة والداعية - ص ١٦ .
(١٤٥) حسن البنا - بين الأمس واليوم - ص ٢١ .
(١٤٦) عبدالباسط البنا - تاج الاسلام وملحمة الامام - القاهرة ١٩٥٢ .
(١٤٧) حسن البنا - مذكرات الدعوة والداعية (ص ٢١٧) .
(١٤٨) المرجع السابق ص١٨٣ .
(١٤٩) ص١٤ من المؤتمر الخامس ومثبت فى كتاب رفعت السعيد (ص ١٠٤) .
(١٥٠) ص٢٤ من بيان المؤتمر الخامس ومثبت فى المرجع السابق (ص ١٠٥)

الحزبى بالكادر « الرياضى » المسلح . ويصبح الانقلاب شبه العسكرى هو أسلوب التغيير ، والتمهيد له لن يكون بغير الارهاب . لذلك تتشكل بعد فرق الجوالة « كتائب أنصار الله » ثم ينشأ نظام الأسر ١٩٤٣ وأخيرا « الجهاز الخاص » الذى سمى اعلاميا بالجهاز السرى .

وفى خضم الصراع والاستقطاب الذى عرفته مرحلة الثلاثينات وقد بدأت باحتدام الأزمة الاقتصادية العالمية وتوسطها تعاظم المدّ النازى جنبا الى جنب مع التوقيع المصرى - البريطانى على معاهدة ١٩٣٦ (الغاء الامتيازات الأجنبية ورفع اليد عن الادارة المصرية والجيش المصرى وانسحاب القوات البريطانية من العاصمة الى القنال) وانتهت باشتعال الحرب العالمية الثانية . وهى المرحلة التى شهدت نمو الاخوان المسلمين و« مصر الفتاة » و« الحزب الوطنى الجديد » . وكانت هناك اختلافات بين التنظيمات الثلاثة ، فالأخيران يصوغان عملهما السياسى فى اطار « الحزب» صاحب البرنامج . ولكن « مصر الفتاة » تنشىء فرقة « القمصان الخضر » وهى أشبه بالميلشيا وتتأثر ايديولوجيتها بالنازية الصاعدة . ويؤلف فتحى رضوان من قادة الحزب الوطنى كتابا عن موسولينى . وتتفق الأحزاب الثلاثة حول الدين الاسلامى كعقيدة شاملة للدنيا والآخرة ، ولكن الحزب الوطنى ومصر الفتاة يرتضيان الشرعية الدستورية . وهما يتفقان مع الاخوان المسلمين فى « الارهاب » كأسلوب للتعامل مع الاحتلال البريطانى ومشايعيه من المصريين . ولذلك تشابهت التنظيمات الثلاثة - مع بعض الفوارق - فى الاعتماد على النخبة المعزولة بنيويا عن الجماهير الحزبية ، ومنها تنبثق الطلائع المسلحة بالعنف والتى تستهدف الاغتيال الفردى.

كانت هذه الخصائص هى المناخ الذى اقترح فيه الأمير محمد على تنصيب فاروق ملكا عام ١٩٣٧ فى حفل دينى . وكان الاقتراح احدى محاولات على ماهر والشيخ المراغى شيخ الأزهر لاحتواء الملك الشاب واستقطابه فى مواجهة حزب الوفد الليبرالى المؤيد من الأغلبية . وقد رفض مصطفى النحاس رئيس الوزراء آنذاك الاقتراح من أساسه معلنا ان هذا « اقحام للدين فيما ليس من شئونه وايجاد سلطة دينية خاصة بجانب السلطة المدنية » . ووقف فى مجلس النواب يقول « الاسلام لا يعرف سلطة روحية ، وليس بعد الرسل وساطة بين الله وعباده . وليس أحرص منى ولا من الحكومة التى أتشرف برئاستها على احترام وتنزيه الاسلام ، كما انه ليس أحرص منا على الالتزام باحكام الدستور . ولكن الاحتفال بمباشرة جلالة الملك لسلطته الدستورية شىء آخر ، فهو مجال وطنى يجب ان يتبارى فيه سائر المصريين مسلمين وغير مسلمين » . ولكن الاخوان المسلمين عقدوا مؤتمرا احتفالا باعتلاء الملك للعرش، وهتفوا للملك : نهبك بيعتنا وولاءنا على كتاب الله وسنّة رسوله[١٥١] . وبينما كان الوفديون يهتفون « الشعب مع النحاس » هتف الاخوان المسلمين « الله مع الملك » [الأهرام والبلاغ ٢٢ - ١٢ - ١٩٣٧] . ويستكمل مصطفى النحاس هذه الصورة التى تجسد الصراع فى بنية الدولة ذاتها بين الليبرالية والأتوقراطية وبين العلمانية والثيوقراطية ، فالشرعية الدستورية ظلت طرفا فى الصراع ولم تنفرد قط بالسلطة ، فيقول رئيس الوزراء الوفدى « ظهرت بوادر التآمر قبل سفرنا الى مونترو لحضور مؤتمر الغاء الامتيازات الأجنبية.فقد قامت ضجة تنادى بانه يجب جعل الشرعية الاسلامية أساسا للتشريع المصرى وان تطبق قواعدها تمام التطبيق ، وان يفصل بين الطلاب والطالبات فى الجامعة . وكان الغرض من ذلك وضع العراقيل واقامة الحوائل فى سبيل اتفاقنا على سريان تشريعنا المصرى على الأجانب المقيمين بيننا »[١٥٢] . ويعلق عباس محمود العقاد : « يسير علينا ان نعرف من أين تتلقى تلك الجماعات المتدينة ازوادها ونفقاتها ، ولماذا تتوجه بالدعوة المزيفة الى هذه الوجهة التى لا وجهة غيرها أمام تلك الجماعات لخدمة المطامع الدكتاتورية . . انها جاسوسية مأجورة

((١٥١) عن رفعت السعيد (ص ٢٥٢) .
(١٥٢) المرجع السابق (ص ١٦٤) .

تتوارى بالاسلام للايقاع ببلاد الاسلام ، لان نجاح الدعوة الدكتاتورية لن ينتهى الى مصلحة المسلمين ولا الى سيادة المسلمين ، وانما ينتهى الى ضياع المسلمين » [الدستور ٢٧ - ٧ - ١٩٣٩] . ولاشك ان العقاد بالغ فى هذا التوصيف الذى مال به الى الانفعال ونأى عن التحليل . ولكنه يدل على مدى التعقيد فى المشهد السياسى الذى قاد المثقف التقليدى الى السلفية الراديكالية بدلا من الاصلاح الدينى ، وعزله عن الناس بين أسوار النخبة المسلحة ، وانفصل به عن الفكر فلجأ الى غموض المشاعر فكان « الارهاب » وسيلته فى « الحوار » مع رموز الأقليات الدستورية كأحمد ماهر والنقراشى ، واختصم مع مؤيديه وفى مقدمتهم الملك . وكانت النتيجة هى اغتيال داعية الشرعية التقليدية . وهى النتيجة التى ستتكرر فيما بعد وكأنها قانون : رأس السلطة التابعة للأجنبى يتدثر بالغطاء الدينى ويدعم الجماعة السياسية الدينية لارهاب خصومه ، واذا بالأمر ينتهى والجماعة فى مواجهته سواء فى « شخص » من أنصاره أو فى شخصه مباشرة . ثم لا ينتهى الأمر بغير الارهاب المضاد سواء أكان ارهاب الدولة المقنن بالشرعية الدستورية (حكم الاعدام) أو الارهاب العادى (الاغتيال) . وأخيراً يستمر الارهاب السياسى باسم الدين طالما بقيت الشرعية الدستورية نهباً للصراع بين الليبرالية والاوتوقراطية وبين العلمانية والثيوقراطية ، بكل ما يعنيه ذلك من تداخل بين المتناقضات ، ومن حلول وسطية للصراع الاجتماعى وانكسارات معادلة النهضة وارتباكات فى صياغة الهوية .

كما ان معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا كانت تصوغ الحدّ الأقصى السياسى لانتصار وانكسار ثورة ١٩١٩ فان تعاظم السلفية الراديكالية لم يكن الظاهرة الوحيدة فى الساحة ، ولكنها استطاعت ان تستدرج أقطاب الفكر الليبرالى الى منازلتها على أرضها.فكتب أحمد أمين وهيكل وطه حسين والحكيم والعقاد هذا الحشد من « الاسلاميات » العقلانية بمختلف اتجاهات وينابيع الفكر العقلانى . غير ان النتيجة الكبرى الثانية ، بعد ولادة وتطور الاخوان المسلمين ، كان هذا الصّدْع فى الصف الوطنى الديموقراطى ، سواء بجملة الانشقاقات فى حزب الأغلبية وخروج بعض كبار المثقفين من صفوفه ، أو بما يمكن تسميته « أزمة العقاد » كاتب الوفد الأول .

لم يحل انتماؤه الوفدى دون الانحياز « لحرية » الشيخ على عبدالرازق فى أن يكتب ما يشاء . وهو دليل مبكرعلى موقفه من الاوتوقراطية . ولم يحل انفصاله عن الوفد بعدئذ من الهجوم على الاخوان المسلمين . وهو دليل على موقفه من الثيوقراطية . وفى الحالين ، كان هو الذى قال عن عرابى انه « كان رجلا مخلصا خذلته الحوادث وانقلبت عليه المآرب السياسية والدسائس الأجنبية ففشل فى حركته فشلا لا حيلة له فيه ، وهو ناقم من حكم لا يملك الاّ النقمة عليه ، وماض فى طريق لا يملك الاّ المضىّ فيه »(١٥٣) .

وجهان لأزمة العقاد . الأول هو الوجه الايجابى فى أول الثلاثينات حين قدمته النيابة فى الثانى عشر من أكتوبر للمحاكمة التى جرت وقائعها فى ديسمبر ١٩٣٠ وانتهت بالحكم عليه بالسجن تسعة أشهر ، خرج بعدها فى ٨ يوليو ١٩٣١ . كان العقاد قد كتب عدة مقالات يدافع فيها عن الدستور ، ووقف فى البرلمان يندد بمن يجرؤ على العبث بالدستور حتى اذا كان « أكبر رأس» فى البلاد . تقول الحيثيات « ان المطلع على هذه المقالات يجد الأدلة على ان المتهم قد اقترف جريمة العيب فى الذات الملكية الرفيعة » . وقد دافع مكرم عبيد عن العقاد قائلا : « ان هذه القضية التى تبدو فى الظاهر بين النيابة والأستاذ العقاد هى فى الحقيقة بين الرجعية والدستور (. . .) وما العقاد الاّ خصم للرجعية عنيد (. . .) ولكن ما هى الرجعية التى عناها العقاد ؟ هى كل فكرة أو هيئة أو شخص مسئول عن العبث بالدستور أو بحريات البلاد فى أى زمن من الأزمان »(١٥٤) .

---

(١٥٣) عن « المؤيد الجديد » ١٦ - ٩ - ١٩٣٠ ومثبت فى : رجاء النقاش - عباس العقاد بين اليمين واليسار - المؤسسة العربية للدراسات بيروت ط أولى ١٩٧٣ (ص ٧٤) .

(١٥٤) منشور فى جريدة مصر ٢٧ - ١٢ - ١٩٣٠ ومثبت فى رجاء النقاش (ص ٢٦١) .

هاهو المثقف التقنى ، الخبير يستمد امتداداً لحق العدالة من قاسم أمين فى قضية النديم الى محمد نور فى قضية طه حسين الى مكرم عبيد فى قضية العقاد : القانون (= أو القضاء) كضلع ثابت فى مثلث ذاكرة الشرعية .

كان العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) جزءا من المثقف الجماعى الجديد ، حزب الوفد ومشروعه الذى يرفع عاليا راية الشرعية الدستورية . وكان اللسان الأعمق تعبيرا عن الفئات الشعبية فى اطار الحزب . وقد كتب مقولتين أساسيتين خلال شهر واحد : الأولى « ان الاستبداد لا يقف عند حد » (المؤيد الجديد ٢٥ - ٨ - ١٩٣٠) والثانية « ان مصيبة الرجعية على هذا البلد أكبر من مصيبة الاحتلال . انها هى التى مهدت له واستعانت به وأوقعت البلد فى البلاء الذى أدى اليه . لولا كراهة الدستور القديمة فى نفوس هؤلاء الرجعيين ولولا التكبر عن الاعتراف للفلاحين العبيد بالحرية العصرية ، لما حدثت فى مصر تلك الأحداث التى نعانى من جرائها الى اليوم ، فالرجعية هى السوس الناخر فى أبدان هذه الأمة من قديم الزمان . والرجعية هى أصل المصاب وسبب الاحتلال ، وهى العدو الأكبر الذى يجب ان يبرز على حقيقته ليكون الجميع على بينة من أمره »[١٥٥] . هذا البُعد الراديكالى سوف يختفى من حياة العقاد وفكره بعد خمس سنوات فقط حين انشق على الوفد وانضم الى « السعديين » الرجعيين أيضا فلم يكن الاخوان المسلمون والملك فقط ممن كان يعنيهم بالرجعية . ولكنه افتتح أزمته الثانية باختلاف سياسى حول تأييد الوفد لحكومة توفيق نسيم (١٩٣٥) الذى رأى العقاد انه يجب معارضتها فقال له مصطفى النحاس : « أنا زعيم الأمة فما عساك ان تصنع يا عباس يا عقاد ؟ فأجابه : أنت زعيم الأمة لان هؤلاء انتخبوك (مشيرا الى بضعة أشخاص من أعضاء الوفد) ، ولكنى كاتب الشرق بالحق الالهى »[١٥٦] . وكانت هذه آخر لحظات العقاد فى الصف الأمامى من حزب الوفد . ولكن من الصعب ان تكون هذه « اللحظة الأخيرة » هى السبب فى انفصاله - كمثقف - عن حزب الأغلبية وانضمامه الى أحد أحزاب الأقلية الدستورية . وانما هى « نقطة الافتراق » التى توجز النهاية والبداية معا ، فقد تحول صاحبها بعدئذ الى « العقاد الثانى » أحد أعمدة المحافظة فى النقد الأدبى والفكر الاجتماعى - السياسى على السواء . وعلى هذا النحو فقد تبادل المواقع الحزبية مع طه حسين الذى كان فى طريقه للانتقال من صفوف الأحرار الدستوريين الى صفوف الوفد ، وبالذات الى البُعد الاجتماعى الأعمق الذى كان يميز العقاد . وبالرغم من ان طه حسين قد صار وزيرا ولم يخرج طيلة عمله الجامعى على جهاز الدولة ، بينما كان العقاد أغلب الوقت خارج هذا الجهاز ، الا انه كمثقف أصبح ينتمى الى الأقلية الدستورية التى شكلت « عصب » النظام المثلث السلطات : الاحتلال والقصر وكبار الملاك .

غير ان تعاظم المدّ السلفى الراديكالى فى غياب الاصلاح الدينى ، وتمزق حزب الأغلبية كمثقف جماعى عبر الانشقاقات التى مثل العقاد ذروتها فى النهضة والانكسار ، هما أبرز نتيجتين لانتصار الثورة واجهاضها . ولكن هناك نتيجة ثالثة بالغة الأهمية هى استضافة المشهد الاجتماعى منذ بداية العشرينات وريادة طلعت حرب لتمصير الاقتصاد الوطنى الى نهاية الأربعينات حيث الأزمة الشاملة للنظام شبه الاقطاعى شبه المستعمر ، لظاهرة « الهامشية الراديكالية » التى مثلها كفرد سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨) وطورتها فى اتجاهات متعددة « الطليعة الوفدية » الجناح اليسارى فى حزب الوفد ، وكان يقوده محمد مندور وعزيز فهمى ، والحلقات الشيوعية .

ولا تنبع أهمية سلامة موسى من ريادته للفكر الاشتراكى الممتزج بالديموقراطية الليبرالية والمعتمد أساسا على التربية الثقافية فقط ، وانما لكونه فى شخصه المفرد لعب دورا تأسيسيا فى حياة المثقف الهامشى (= الراديكالى) من خارج جهاز الدولة ، فهو لم يعمل قط فى احدى مؤسساتها ، واعتمد على ميراثه من والده

---

(١٥٥) عن رجاء النقاش (ص ٧٠ و٧١) .
(١٥٦) المرجع السابق (ص ١٠٩) .

فى انشاء المجلات والصحف ونشر الكتب التى تناولت رؤياه الموسوعية الشاملة بالتفصيل : فى نظرية التطور والمساواة بين الرجل والمرأة والتصنيع والعلم والعدالة الاجتماعية والبلاغة العصرية فى اللغة وحرية الفكر . وقد شارك فى تأسيس الحزب الاشتراكى الأول عام ١٩١٨ وخرج منه عند تحوله الى حزب شيوعى مما يؤكد انتماءه الفكرى والاجتماعى الى تمصير الاشتراكية الفابية . وكان سلامة موسى أول من كتب حول « حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ » عام ١٩٢٧ و« حرية العقل فى مصر » عام ١٩٤٥ . وبين التاريخين تعرض للاضطهاد المستمر باغلاق مجلاته وصحفه ومنعه من العمل . ودخل الحبس الانفرادى عام ١٩٤٦ متهما بالترويج للجمهورية مكان الملكية . وهو الذى قال عن عرابى انه « أقدس شخصية فى تاريخنا » . وهو الذى قال بعد ثورة ١٩٥٢ « يجب ان أعترف فى ألم ان أدباءنا الكبار لم يعملوا قط للثورة على الأوضاع الخسيسة التى كان يستند اليها نظام الحكم » . وهو ذاته التقييم الذى انتهى اليه مثقف مختلف هو فتحى رضوان . ويستطرد سلامة موسى « ولى الحق ان أفخر باننى لم أكن كذلك »[١٥٧] ، ويؤيده فتحى رضوان . يقول سلامة موسى « عندما أراجع حياتى التأليفية أحس الأسف أكثر مما أحس الفرح ، ذلك انه كان يمكننى ان أنفع بلادى أكثر لو انى كنت على حرية تامة فى التأليف . ولكنى كنت أحس التوتر فى ضميرى وأقف حائرا فترات يظل فيها عقلى حائرا بين ان أكتب ما يجب أو أكتب ما يمكن . وانتهى الى ما يمكن وأترك ما يجب ، أى أترك الحسن الى ما هو دونه »[١٥٨] . ولولا ان سلامة موسى كان قبطيا لأصبح امتدادا لعبدالله النديم . ولكن انتماءه القبطى لم يحل دون التأثير العميق ، بالرغم من هامشيته ، فى اليسار الراديكالى .

وهكذا كان الوضع عشية تمصير الجيش للسلطة الوطنية فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ : صعود نسبى للراديكاليين من سلفيين واشتراكيين ، وتمزق حاد فى صفوف الليبراليين ، وانهيار تدريجى للشرعية الدستورية . وكانت أشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة فى مفترق الطرق .

---

(١٥٧) سلامة موسى - تربية سلامة موسى - ط ثانية (د.ت) ص ٣١١
(١٥٨) المرجع السابق (ص ٣٣٧ و٣٣٨) .

القســـم الأول

المؤســـسة العســـكرية



شهادة خالد محيى الدين

(١)

جدى لوالدى الذى نتخذ منه اسم العائلة - محيى الدين - ينتمى للرأسمالية الزراعية المبكرة ، فقد صنع ثروته من تجارة القطن . كان مزارعا يشتغل فى تفتيش « أفلاطون » ، وهى بلدة مجاورة تسمت باسم أفلاطون باشا ، وكان والده عمدة . وقد تزوج من سيدةمغربية تنتمى الى عائلة تجارية فى الاسكندرية ، وورث عن أمه ثروة كبيرة من المال ، فاستغل المبلغ فى شراء القطن ، واستغل ظروف الحرب الأهلية الأمريكية فى بيعه بأسعار مرتفعة ، فتكونت لديه ثروة اشترى بها أرضا قام بزراعتها ، وأدخل فى كفر شكر زراعة البساتين . وهى زراعة متقدمة ، أو هى الجانب الرأسمالى المتقدم من الزراعة ، فزرع العنب والمانجو ، واشتهرت كفر شكر بانها بلد الفواكه .

وتكون جيل من المتخصصين فى زراعة العنب والمانجو ثم زراعة البرتقال الذى أصبحت فيه كفر شكر شبه متخصصة . ولأن هذه الزراعة متقدمة ، حيث يتقاضى أصحابها فائض قيمة لا ريعا ، فان نظرة هؤلاء للدنيا تختلف عن غيرهم . المالك هنا يقوم بالزراعة بنفسه . ونمت خبرة الأسرة كلها فى زراعة البساتين ، وكذلك نمت ثروتها . غير ان جدى أنجب سبعة عشر ، عاش منهم ١٢ ولدا و٤ بنات ، فتوزعت الثروة فيما بعد عليهم بمعدل ٨٠ أو ٩٠ فدانا لكل منهم . ولذلك لم يطبق قانون الاصلاح الزراعى على أى فرد فى العائلة . وكان أبى بطبيعة الحال قد ورث ثمانين فدانا كغيره من اخوته ، وبالتالى لم أرث أنا أو اخوتى أكثر من عشرين أو خمسة وعشرين فدانا .

كانت تجارة القطن اذن ، ثم زراعة الفاكهة فى أراضى العائلة ، من ملامح الرأسمالية الزراعية المتقدمة والمبكرة فى القرن التاسع عشر . ومن ثم فان كفر شكر - بلدنا - تعتبر من المناطق المتقدمة . ولذلك غزتها الأفكار السياسية فى وقت مبكر . وقد رشح جدى نفسه للجمعية التشريعية ونجح . ومات عام ١٩١٧ . أما أولاده بمن فيهم أبى ، فقد عاشوا للزراعة وحدها ، ولم يشتغل أى منهم بالسياسة . وبالعكس فان أغلب العائلة كانت تحب صدقى باشا (اسماعيل صدقى باشا هو أحد ألمع رموز كبار المحافظين السياسيين فى تاريخ مصر قبل الثورة) . وكان أبى بالذات يعلل احترامه لشخصية صدقى باشا بانه الرجل الذى أنقذ الرأسمالية الزراعية من الديون . وبسبب الاخلاص الشديد من جانب والدى للزراعة ، فقد كنا جميعا

نمضى ثلاثة أشهر الصيف فى كفر شكر . وقد عشت شخصيا هذه الأشهر سنويا مع الناس وأبناء جيلى نلعب سويا .

جدى لأمى كان شيخ طريقة ، هى الطريقة الصوفية النقشبندية ، وكان يسكن فى شارع درب الجماميز (بورسعيد حاليا) وهى منطقة شعبية جدا . وقد عشت فى هذه المنطقة القريبة من حى السيدة زينب والدرب الأحمر . وهكذا كنت فى القاهرة أقطن حيا شعبيا ، وفى العطلة أعيش فى القرية بين الفلاحين .

فى القاهرة كانت منطقة باب الخلق والدرب الأحمر والسيدة هى مجالى الحيوى . ولقد كانت فئات من الطبقة الوسطى تسكن فى هذه المناطق ، ولكن باب الخلق وتحت الربع والمغربلين تختلف كليا فى النهاية عن الزمالك وجاردن سيتى .

لقد تربيت مع أمى وجدى حيث الدين هو الرحمة والخير والمساعدة . لذلك بقى الدين فى حياتى هو القيم الرفيعة السامية ، وليس النظام أو التشريع . تمتد جذورى الدينية اذن الى تلك النشأة المبكرة مع الدراويش فى « التكية » وصوفيتهم « الخالدية » وقد سميت باسم الشيخ خالد النقشبندى . كانت هذه الطريقة أشبه بمدرسة يؤمها المحتاجون ، ويعمل فيها القادرون على العطاء بلا مقابل . وقد تأصل الدين فى وجدانى عميقا ، بهذه المعانى الأولى التى تلقيتها فى ذلك العمر المبكر . العطاء دون انتظار المقابل ، قيمة القيم التى حفرت لنفسها أخدودا عميقا ثابتا فى روحى وتكوينى . وهكذا تبلور الدين فى حياتى قيما معنوية وسلوكا ومحبة وعطاء بلا حدود . وقد عرضوا على قيما بعد أن أكون شيخ طريقة بعد وفاة جدى ، ولكنى كنت قد أصبحت ضابطا ، ولم يعد ذلك ممكنا . كنت فى ذلك الوقت مع الاخوان المسلمين ، وفهمت ان شيخ الطريقة عليه ان يدير أوقافا وان يصير قاضيا فى أمور كثيرة ، فتنازلت عن « المشيخة » لأحد أقاربى .

ولدت فى ١٧ أغسطس عام ١٩٢٢ ، وقد عشت فى درب الجماميز حتى عام ١٩٤٥ أى بعد ان أصبحت ضابطا بخمس سنوات . أمضيت المرحلة الابتدائية فى المدرسة الناصرية وكانت تقع فى المنطقة التى يقع بها المقر المركزى لحزب التجمع الآن . أما المرحلة الثانوية فقد أمضيتها فى ثلاث مدارس : الابراهيمية وفؤاد الأول وفاروق الأول . تنقلت بينها لأن الأسرة غيرت مسكنها أكثر من مرة . وقد كنت تلميذا جيدا فى المرحلة الابتدائية ، أما فى الثانوية فقد غلب اللعب على الجد . انها مرحلة المراهقة . فى « الابتدائى » أحببت التاريخ والجغرافيا ، ويقال اننى كنت أعود الى البيت ولست محتاجا لمراجعة دروسى ، فقد كنت أحفظها فى المدرسة حفظا جيدا . أما فى الثانوية فقد اختلف الأمر وأصبح النجاح من الدور الثانى (الملحق) ثم دخلت الكلية الحربية .

كانت الحياة المصرية فى ذلك الوقت ـ أواسط الثلاثينات ـ يسودها مناخ وطنى ملتهب . وكان الشعور العام ان الجيش المصرى يستطيع ان يفعل شيئا ، فالآمال معقودة عليه .

ولقد دخلت أنا و« دفعتى » الكلية الحربية بالثقافة العامة ، لا بالتوجيهية (الثقافة العامة شهادة ألغيت فى مصر منذ زمن بعيد ، وكان الطالب يحصل عليها بعد ٤ سنوات من الدراسة الثانوية بعد المرحلة الابتدائية . أما التوجيهية ، فهى تعادل الآن البكالوريا أو شهادة اتمام الدراسة الثانوية) . كان ابراهيم خيرى باشا حينذاك يريد تخريج « دفعته » بسرعة ، فأمضينا السنة التوجيهية فى الكلية الحربية ، أى انهم أحضروا لنا أساتذة فى مختلف المواد التى درسناها جنبا الى جنب مع المواد العسكرية ، وسميت الشهادة التى حصلنا عليها بالتوجيهية العسكرية ، وأصبحت فى ما بعد شهادة تعادل تماما التوجيهية العادية ، حتى اننى دخلت بها كلية التجارة عام ١٩٤٧ . كانوا قد أتوا لنا بأساتذة اللغات العربية والانجليزية والفرنسية والكيمياء والطبيعة والرياضة من وزارة المعارف .

ولكننى فى الحقيقة منذ وضعت قدمى فى الجيش قررت أن أغير طريق حياتى . من اللحظة الأولى أيقنت ان هذا المكان ليس مكانى . شعرت باننى لن أستطيع البقاء ، فالنظام العسكرى يتضاد تماما مع فكرة

الحرية ، حرية الرأى وحرية السلوك ، والانضباط العسكرى نقيض لهذه الحريات ، فى الجيش يقوم المرء بالتنفيذ فقط ، ولا يناقش أية أوامر . وهذا طبيعى ولكنه ضد طبيعتى .

دخلت الحربية سنة ١٩٣٨ وتخرجت فى ٧ سبتمبر ١٩٤٠ .

لم تكن القراءة الكبيرة قد بدأت فى حياتى بعد . كانت مكتبة الحربية عامرة بالمؤلفات التى تساعدنا فى الدراسة . أما القراءة التى كونتنى ، فقد عرفتها بعد ذلك ، أى بعد التخرج .

مثال ذلك لم يكن هناك سوى عبدالرحمن الرافعى فى مؤلفاته عن تاريخ مصرالحديث ، هو الذى قرأته ، لاهتمامى المبكر والمستمر بالتاريخ . ولكنى فى المرحلة الثانوية اهتممت أيضا بالحياة السياسية فقد انضممت الى حزب أحمد حسين « مصر الفتاة » وأنا فى السنة الثالثة ثانوى ، وكان عمرى حينذاك حوالى ١٥ سنة وكنت فى هذه السن المبكرة أكتب الرسائل الى أحمد حسين .

ولم أتعرف على الوفد إلا بعد أن صرت ضابطا . والحقيقة ان ما يمكن تسميته ببداية نضجى السياسى قد بدأ وأنا ضابط . ولكنى أذكر جيدا وأنا بعد فى المرحلة الابتدائية كيف كان الناس يكرهون صدقى باشا رغم ان أبى لم يكن كذلك . إلا ان كتابات أحمد حسين هى التى استهوتنى فى ذلك الوقت . ثم دخلت القوات المسلحة عشية الحرب العالمية الثانية ، فتابعت الحياة السياسية من خلال الحرب وكتب الحرب . ويعود للحزب فضل ايقاظى على معانى الاستقلال والحرية والاستعمار ، وعلى دور الاتحاد السوفيتى وهتلر وأوروبا والولايات المتحدة . ما هى الفاشية ، وما هى النازية ، وما هى الشيوعية ، وما هى الديموقراطية ، كلها تعبيرات ومفردات جديدة اقتحمت حياتى وحياة جيلى من أتون الحرب .

انى اسمّى هذه الفترة كلها بمرحلة « الوطنية العاطفية » . وابتداء من ١٩٤٢ الى ١٩٤٥ أدعوها بمرحلة « الفيضان العقلى » . وهى المرحلة التى قرأت فيها كل كتاب وقع فى يدى ، عن الدستور أو الحريات أو السياسة أو التاريخ أو الأدب : كتب طه حسين وعادل كامل ونجيب محفوظ . وكانت والدتى تشترى مجلتين هما « الرسالة » و« الرواية » فأقرأ اعدادهما . وفى هذه المرحلة تماما عرفت « الاخوان المسلمين » عام ١٩٤٤ .

لقد تعرفت على الحركة الوطنية المصرية تعرفا حقيقيا فى صفوف القوات المسلحة عام ١٩٤٢ ، وقد اقترن هذا التعرف بالقراءة . كانت الأسئلة المزمجرة فى أدمغتنا تدور حول مصر والاستقلال والديموقراطية . وكانت القوى العظمى القديمة والجديدة تؤرق أحلامنا فى المستقبل . ماذا يحدث لو انتصرت ألمانيا ، وماذا يحدث لو انتصر الحلفاء ؟

ولم تكن القراءة فى ذلك الوقت لمجرد الثقافة أو الترف العقلى ، وانما كانت معاناة وطنية . كانت بلادنا محتلة من الانجليز ، وكان الانجليز يقاتلون الألمان ، وبدت مصر كما لو انها تتفرج على الاثنين . وقد غضبنا غضبا شديدا لما حدث للملك فاروق فى حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ عندما حاصرت القصر الملكى الدبابات البريطانية لارغام الملك على تكليف النحاس باشا بتأليف الوزارة . شعرت مع غيرى ان ما يحدث اهانة لمصر ، وقد كرهنا النحاس وقتئذ .

كنت قد انضممت الى مجموعة عبداللطيف البغدادى وأنور السادات وقد انتهت هذه المجموعة بطرد السادات وحسن عزت . وفى سنة ١٩٤٤ تعرفت على مجموعة أخرى فى اطار الاخوان المسلمين ، وهى المجموعة التى تعرفت فيها على جمال عبدالناصر . هذه الحركة انتهت سنة ١٩٤٧ ، وأثناء وجودى فى هذه الحركة تسلمت أول كتاب عن الاشتراكية العلمية من تأليف روجيه جارودى . اهدانى الكتاب ضابط فى الوحدة التى أعمل فيها ، ربما كان عنوان هذا الكتاب هو « قوانين التطورالاجتماعى » . وهو كتاب صغير غلافه أخضر ، ومترجم الى العربية . ولم تكن لغته تنتمى الى الاسلوب المصرى فى التعبير . كان الكتاب ضمن سلسلة ، بعضها مترجم بالاسلوب المصرى ، وبعضها ليس كذلك . ثم قرأت فى الانجليزية كتاب « الاشتراكية : متى ولماذا وكيف » وأيضا فى اللغة ذاتها قرأت كتاب « لماذا يجب أن أكون اشتراكيا » من

تأليف جون ستريشى من الجناح اليسارى لحزب العمال البريطانى . وقرأت كتاب سلامة موسى عن الاشتراكية .

ولاحظت ان هناك مشكلة فى هذه القراءات كلها عن الاشتراكية هى مشكلة « الدين » أو ان مؤلفى هذه الكتب لم يتفهموا ايجابية الدين . كنت أحضر اجتماعات ثقافية « لايسكرا » وهى تنظيم شيوعى . لم أكن عضوا ، وانما كنت أحضر المناقشات الثقافية التى انتهت باختلافى معهم وخروجى . وهو الوضع نفسه بالنسبة للاخوان المسلمين ، فلم أكن عضوا بالمعنى الحرفى لهذا المصطلح ، وانما كنت ضمن مجموعة الضباط الذين هم على علاقة بالاخوان المسلمين . كانت نشأتى الدينية وتكوينى يشدنى الى هؤلاء ، وكانت المعانى الاشتراكية تشدنى الى أولئك . ولكنى تركت الاثنين عام ١٩٤٧ . وعندما شبت حرب فلسطين نقلت من القاهرة الى سلاح الحدود . فابتعدت عن هذه النشاطات كلها . وعندما عدت كان قرار التقسيم ونهاية الحرب المعروفة . وأصبحت قضية فلسطين قضية كبرى فى حياتى وحياة جيلى .

□ □

كان جمال عبدالناصر قد استدعى من جانب ابراهيم عبدالهادى رئيس الوزراء حينذاك ، لان أجهزة الأمن عثرت على اسمه فى احدى قوائم الاخوان المسلمين . وشعر عبدالناصر ان « العين الحمراء » لرئيس الحكومة تعنى الانذار والتهديد ، فقرر ـ على عكس ما تصورت الحكومة ـ ان يبدأ العمل .

كان ذلك عام ١٩٤٩ . وكان تقديره ان البلد خرجت من هزيمة تتيح للملك وأعوانه فرصة تصفية الخصوم فى الجيش . وهكذا أرسل الى ثروت عكاشة ، فذهبت اليه ، وتكونت الخلية الأولى منى ومن عبدالحكيم عامر وحسن ابراهيم وكمال الدين حسين ، وطبعا جمال عبدالناصر الذى كانت له صفات قيادية منذ البداية ، لم يختلف عليها أحد منا . قال لنا جمال : لابد ان نتحرك قبل ان يتحرك الآخرون ، فهم على أهبة الاستعداد لتصفية العناصر الوطنية فى الجيش . وكان من الطبيعى ان يستدعى جمال عبدالناصر زملاءه الذين كانوا فى تنظيمات مختلفة ، ولكنهم الآن أمام بداية جديدة وتنظيم جديد ينهى العلاقات التنظيمية القديمة نهائيا ، سواء كانت تنظيمات عسكرية أو سياسية .

كنا حينئذ قد بلغنا مرحلة من النضج استوعبنا فيها أبعاد الهزيمة وأبعاد المخاطر المحلية والدولية . كان ضرب الديمقراطية واستبداد القصر وحكومات الاقلية قد مال ببعضنا ناحية الوفد . لقد تثقفنا وقرأنا عن التطور السياسى والاستقلال الاقتصادى ، وفهمنا أمورا ما كنا نستطيع فهمها فى الماضى .

مثلا ، عندما أعلن قرار التقسيم شعرنا على الفور بانه قرار ظالم . ولكن الشيوعيين فى الجناح الذى كنت أعرفه « حدتو : اختصار الحركة الوطنية للتحرير الوطنى » كان يرى ان الاستقلال الوطنى لمصريتطلب قبول قرارالتقسيم والنضال من أجله . أما نحن فكنا نشعر بأن الأمر مختلف . وقبل ذلك كنا نستهين بعدد اليهود وعتادهم ، ولم نفكر كثيرا فى الذين يقفون وراءهم . وفى جميع الأحوال لم يكن لدينا البعد السياسى للمعركة . وحتى الآن يقال لو ان العرب قبلوا قرار التقسيم لاستطاعوا الحفاظ على جزء مهم من أرض فلسطين تصلح منطلقا فى المستقبل لاسترداد الحق الضائع .

على أية حال كانت العاطفة عندى ـ وربما عند جيلى ـ أقوى من النضج السياسى الذى بلغناه والثقافة التى تلقيناها . كانت مشاعرنا اذن ضد قرار التقسيم ، وكانت مشاعرنا مع دخول مصر ساحة القتال . وليس صحيحا ان الشعب لم يكن يحبذ الحرب . كان الوعى بالخطر الصهيونى واضحا فى حركة المصريين وسلوكهم وفكرهم . هذه حقيقة لا تنكر . وفى تقديرى ان العرب لو لم يدخلوا الحرب لما تبقت الضفة الغربية وقطاع غزة . نعم ، كان هناك من يقول ان معركتنا فى الداخل ، وان الحرب « مسلخ » نساق اليه كالخراف للذبح . ولكن أصحاب هذا الرأى كانوا قليلين . والآن حين ننظر من بعد تاريخى الى الموضوع نقول ان قرار التقسيم كان قرارا ظالما دون شك ، الآ ان وجود دولتين كافتراض ، اليهودية منهما فيها ٤٠٠ ألف عربى ، والعربية فيها ٦٠٠ ألف يعنى ان قاعدة حقيقية راسخة للنضال كانت فى حيز الامكان .

ولكن أحدا لم يتخيل ان يوما سيجيء تضيع فيه فلسطين بأكملها . ولو ان هذا الخاطر قد جال ببالنا لتغير الموقف ربما . ولذلك حين هجم اليهود على حيفا ويافا وغزة كانت صدمة رهيبة لنا ، ولم يكن أمامك سوى ان تحارب .

ولقد تطوع الضباط فى الحرب من قبل أن تعلن مصر اشتراكها فى القتال . وانضم كمال الدين حسين الى كتيبة أحمد عبدالعزيز ، وكان معه جزء من الاخوان المسلمين . وقد عرفت قبل ذلك حسن البنا ، وهو شخصية سياسية وعملية ودينية ، فيه كل مقومات الزعامة . ولكن المشكلة هى اننى أثناء علاقتى بالاخوان ، قرأت معنى « البرنامج السياسى » . وهو البرنامج الذى لم أجد له أثرا فى توجيهات وتعليمات وكتابات الاخوان . وكنت أتكلم عن ضرورة البرنامج كثيرا فى « الشُعَبْ » أى الخلايا بالتعبير الاخوانى . ولم يكن لديهم سوى جواب واحد هو القرآن والسنة . وحين كنت ألح فى الاستفسار أكثر لم يكن هناك جواب آخر على : المسألة الوطنية ، أو التأميم ، أو المشكلة الزراعية ، أو الضرائب . وقد كانوا يدهشون من هذه الأسئلة واثارتى لها . لم يكونوا يستطيعون تحديد المواقف حتى لا يفقدوا قواعدهم . هذا ما فهمته من حسن البنا ومن محمود لبيب الذى كان مسئول الجناح العسكرى للاخوان . كانوا باستمرار يقولون : ولماذا البرنامج ، لدينا القرآن والسنة والباقى تفاصيل .

أما أنا الذى كنت على علاقة فى الوقت نفسه بالماركسيين ، فقد كان البرنامج السياسى هاجسى الأكبر ، فسألت الاخوان : ماذا ستفعلون بالأرض ، بالصناعة ، بالتجارة ، بالتعليم ، العلاقات الدولية ، الى غير ذلك من مواد البرنامج السياسى المزمع الكفاح من أجله ؟ هل سنأخذ بنظام الضرائب التصاعدية ، وهل سنجرى اصلاحا زراعيا ، وهل سندخل أحلافا عسكرية ؟ ظلت كلها أسئلة بلا جواب . ولذلك كان خروجى وغيرى من الأخوان نهائيا الى غير رجعة .حين أقبلت حرب فلسطين وتطوع فى صفوفها بعض أفرادهم لم يكن فى ذلك مدعاة للعودة اليهم .

تأسست لدى فى ذلك الوقت قناعة أساسية ان الجماعات السياسية ـ الدينية لا تريد مطلقا وضع برنامج سياسى ، ولو انهم وضعوا هذا البرنامج لانتهى دور المرشد والأمير، ففى اللحظة التى يولد فيها هذا البرنامج يصبح هو الفيصل بين العضو والقيادة . والبرنامج من صنع البشر ، أما القرآن فهو كلام الله . وهكذا اكتشفت نقطة الضعف الرئيسية لدى أية جماعة سياسية ـ دينية . انهم قوة فى الحياة السياسية ، ولكن وجه الخطورة هو انك لا تستطيع ان تحاسب هذه القوة على سلوكها السياسى بموجب برنامج محدد . ولذلك تصادمنا معهم ، وكان لجمال عبدالناصر الفضل فى حرصه على الاستقلال التنظيمى المطلق للضباط الأحرار . أما الاخوان فكانوا حريصين على العكس ، أن تكون حركتنا جزءا من تنظيمهم . ونتيجة هذا التصادم وقع الانفكاك .

أرسلوا الينا عبدالمنعم عبدالرؤوف ـ رحمه الله فقد توفى مؤخرا ـ ليقول لنا بصراحة مطلقة : يجب ان نكون جزءا من الاخوان ، فرفضنا رفضا اجماعيا ونهائيا . وكان عبدالناصر حاسما فى ذلك ، لا بالنسبة للاخوان المسلمين فقط ، وانما بالنسبة لأية تنظيمات أخرى . وقد انسلخ عنا عبدالمنعم عبدالرؤوف لهذا السبب . ولكن عبدالناصر أصر فى وضوح لا يقبل التأويل على استقلال التنظيم عن كل القوى السياسية ، وان يكون ولاؤنا الوحيد لتنظيم الضباط الأحرار فقط ، بغض النظر عن الأفكار السياسية لكل منا ، فهذه لا تقبل التدخل من جانب أى منا فى شئون الآخر .

وفى هذا الصدد أحب ان أؤكد ان قواعد الاخوان المسلمين مخلصة . ولكن المشكلة هى ان المسألة الوطنية التى حكمت تفكيرى جعلتنى أفكر فى المصالح المتعارضة لطبقات المجتمع ، وفى الاستقلال الاقتصادى والسياسى لمجموع الشعب ، فأصبحت الوطنية عندى عقلا وعاطفة ونضالا وانحيازا . وأصبحت أفهم تاريخ بلدى فهما جديدا يعيد تقييم الأحداث والأحزاب ، فأصبحت أفهم الوفد فهما جديدا على سبيل المثال . ولم يعد الاخوان يمثلون لى أى حلم فى التغيير ، وانما جاءنى أحمد فؤاد (وكيل

نيابة وقاض ثم رئيس بنك) وهو الماركسى الذى عرفنى بمنظمة اسكرا ، فقلت له اننى لن أعود الى أى تنظيم ، لاننى أصبحت عضوا فى حركة للضباط . قال لى : اننا سنتكلم فى السياسة لا فى التنظيمات . أخذته وعرفته بجمال عبدالناصر وتحدثا طويلا فى كل شىء . وكان عبدالناصر حريصا كعادته كل الحرص على الاستقلال الفكرى والتنظيمى . يسمع ويقرأ ويناقش ، ولكنه يرفض الاحتواء من أى شخص أو فكر أو جهة .

هكذا كان الأمر مع الجميع بمن فيهم الاخوان . وهؤلاء كان من بينهم الفقراء والأغنياء والطلاب والعمال والشباب من مختلف التنويعات الطبقية . ولعلهم يمثلون فى ذلك الوقت بعض شرائح الطبقة الوسطى والصغيرة . وعلى نحو آخر كانت « مصر الفتاة » . وقد رأيت أحمد حسين عام ١٩٥١ وكنت قد ذهبت أبحث عن أخى عمرو الذى تطوع فى الحرب الفدائية ضد الانجليز . والرجل يمثل فى احدى المراحل نوعا من التطرف الوطنى كان مطلوبا . ويجب ان نفرق بين رأينا فى الظاهرة الآن ورأينا فيها وقت حدوثها . وهناك أمور كثيرة رأيتها فى بداية الثورة من زاوية تختلف تماما عن رؤيتى لها الآن . كان حسن البنا يمثل شيئا مهما فى السياسة المصرية ، وكذلك أحمد حسين ، وأيضا الماركسيون الذين أعطوا للحركة الوطنية مضمونا كبيرا . مثلا ، اللجنة الوطنية للطلبة والعمال عام ١٩٤٦ وهى من أعظم اللجان المصرية فى ذلك الوقت ، مدينة بالكثير للماركسيين : بفهمهم للأحلاف والاستقلال الاقتصادى وعدم الانحياز . وحتى فى اتفاقية الجلاء عام ١٩٥٤ بكل ما فيها من سلبيات حرص عبدالناصر على عنصر الحياد الذى كان قد أصبح فى الحركة الوطنية من مبادئها الثابتة . كانت الحركة الماركسية والطبقة العاملة قد بلغا من القدرة على التأثير ان أصبح البعد الاجتماعى للحركة الوطنية أكثر من ضرورى . وهو الأمر الذى انعكس على ما نسميه الثورة الوطنية الديمقراطية فى أهمية اشتمالها على المضمون الاجتماعى .

انى شخصيا أشعر بالسعادة لاننى نضجت فى موازاة نضج هذا الفكر . ولو اننى كنت قد سبقت زمانى بعشر سنوات لتعبت ، ولو اننى جئت بعد زمانى بعشر سنوات لتخلفت . لقد أصبحت وفديا بعد حرب فلسطين مباشرة ، وعاصرت شعبية الوفد رغم كل ما كان ، وقامت حكومة الوفد باجراءات وطنية لا غش فيها . وأيقنت ان الديمقراطية هى القيمة العظمى فى النضال الوطنى من أجل الحرية والاستقلال . وهذا ما يفسر حرصى بعد قيام الثورة على العودة السريعة الى الحياة النيابية ، حتى لا تؤثر أمريكا فى المجموعة القيادية الحاكمة لمصر .

وعندما أقول اننى أصبحت وفديا بعد حرب فلسطين ، فلست أقصد اننى صرت عضوا فى الحزب ، لان تنظيم الضباط كما قلت كان يمنع ذلك . وانما صرت وفديا بمعنى التعاطف مع الوفد ، وبمعنى التبنى الصادق للديمقراطية كطريق مستقيم الى التحرر الوطنى والاستقلال . وبفضل هذه الديمقراطية كان الضغط الشعبى مؤثرا فى اجراءات النحاس الأخيرة سواء بالغاء المعاهدة مع بريطانيا ، أو بالكفاح المسلح ضد قواتها فى مدن القناة . الديمقراطية تنمى الفكر وتقوى الحركة الشعبية . وليست صدفة ان الأمريكان بعد الثورة استماتوا فى عدم السماح للوفد بالعودة الى الحياة السياسية المصرية .

فى ديسمبر عام ١٩٤٤ تعرفت على جمال عبدالناصر حين أخذنى اليه عبدالمنعم عبدالرؤوف ، أحد أبرز الوجوه العسكرية للاخوان المسلمين . وقد كنت معجبا بعبدالمنعم كضابط وطنى ، اذ كانت تربطه علاقة بعزيز المصرى . وقد كان عبدالمنعم من بين أعضاء مجموعة البغدادى والسادات وحسن عزت . وذات مرة قال لى : تعال معى لأعرفك بضابط جيد . ذهبت معه الى بيت هذا الضابط ، وكان اسمه جمال عبدالناصر حسين . وجدته منكبا على قراءة كتاب عن البحر الأبيض والشرق الأوسط . وقد لفت نظرى على الفور لاهتمامى بالقراءة . بعدها بشهر ونصف الشهر تقريبا التقينا فى مباراة بين الجيش المصرى والجيش الانجليزى فى قشلاق قصر النيل . وكان الانجليز قد غلبوا المصريين فى لعبة « البوكس » فكنا فى غاية من الضيق . وأثناء خروجنا استوقفنى عبدالناصر قائلا : هل تذكرنى ؟ وأجبته طبعا ، فقد زرتك فى

بيتك منذ فترة قصيرة . وفعلا ، بدأت أزوره وحدى . وبدأت العلاقة تنمو وتتوطد بيننا منذ بداية ١٩٤٥ . كنا نتكلم فى السياسة والحرب الكبرى الدائرة من حولنا . وفى هذا الوقت ذهبنا مع عبدالمنعم عبدالرؤوف الى الاخوان المسلمين . ثم انتهت الحرب .

لفت نظرى فى جمال ، بالاضافة الى القراءة انه يفكر طويلا فى ما يقرأ ، وانه لا يأخذ أمرا من الأمور كمسلمات ، وانما هو يقلّب كافة وجهات النظر على مختلف أوجهها . كما لفت نظرى ان القضية الوطنية تشكل محور تفكيره مثلى . ومن هنا كان اللقاء بيننا عميقا ومؤثرا من الزيارات الأولى . وبدأنا نفكر ، فقد خرجت بريطانيا من الحرب منتصرة ، والملك يحكم بواسطة حكومات الأقلية معتمدا على الجيش الانجليزى . ماذا نستطيع أن نفعل ؟ تمت هزيمة ألمانيا ، ولكن ما هى حقيقة الموقف الأمريكى من قضايا الشعوب ؟ والاتحاد السوفيتى ، خرج من الحرب قوة كبرى ، وهاهى خريطة العالم تتبدل ، فما العمل ؟ وربما كنت قد تنبهت الى الخطر الأمريكى مبكرا بفضل قراءاتى فى الماركسية ، وإلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما . ولم يكن هذا التصور واضحا آنذاك فى تفكير جمال عبدالناصر . وكنت أتحدث معه باللغة اليسارية فيندهش ويسألنى من أين آتى بهذا الكلام فأقول له ان هناك ضباطا يساريين فى الجيش يفكرون بهذه الطريقة . وكان يطلب منى الاستمرار معهم والاستماع لهم والاستفسار منهم عن بعض القضايا . وعندما كنت أسأله : ووضعنا فى الاخوان المسلمين ؟ كان يجيب : لا يضر . كان واضحا لكلينا ان الاندماج فى الاخوان أو غيرهم مستبعد . ولكن الأحداث تلاحقت بتشكيل اللجنة الوطنية للطلبة والعمال ، وانحياز الاخوان لصدقى باشا وتشكيلهم للجنة القومية فى مواجهة اللجنة الوطنية . وقد توجهنا لمناقشة الأمر مع قيادة الاخوان ، وبدأت الشكوك تساورنا تدريجيا حتى وصل الأمر الى حد القطيعة عام ١٩٤٧ . جمال عبدالناصر فى هذه المرحلة رجل وطنى يقرأ ويفكر ويتأمل ، ولكنه لم يكن قد وضع يده على شىء محدد . كان شديد الانصات للآخرين من كل الاتجاهات ، ولم تكن لدية أية حساسية من أن يكون هذا أو ذاك شيوعيا أو اخوانيا وغير ذلك ، إلا انه حين شرع فى بناء تنظيم الضباط الأحرار جعل من الولاء لهذا التنظيم محكا وحيدا للرفض والقبول . كان جمال هو الذى فكر فى تشييد هذا التنظيم ، وهو الذى بادر الى اقامته خطوة خطوة وفكر فكرة وحركة حركة .

ومن خلال تجربتى الشخصية أقول بلا تردد ان جمال عبدالناصر وحده قد أقام تنظيم الضباط الأحرار الذى قاد ثورة يوليو ١٩٥٢ . كان يعلم مثلا اننى فى عام ١٩٤٧ إلتحقت بكلية التجارة ، وعندما بدأ التفكير عمليا فى اقامة التنظيم عام ١٩٤٩ كنت فى السنة الثانية فى طريقى الى السنة الثالثة تقريبا . وكنت قد تزوجت . وعرف منى اننى دخلت كلية التجارة تحسبا لما سيكون ، فالاشتغال بالسياسة بالنسبة لأى ضابط هو مغامرة تستحق الانتباه . دخلت كلية التجارة لأتخرج محاسبا أستطيع أن أتكسب لقمة عيشى اذا طردونى من الجيش . كانت « المهنة » سلاحا فى يدى . وكنت أنوى دراسة العلوم السياسية ، ولكن قريبا لى يعمل فى التجارة نصحنى بألا أسلك هذا السبيل لانه لا يفضى الى شىء محقق ، خصوصا وان السياسة يمكن اكتسابها وحتى دراستها بعيدا عن الجامعة . أما المحاسبة فهى مهنة تطعم خبزا اذا طردت بسبب العمل السياسى من القوات المسلحة .

ساهمت العلوم الاقتصادية التى درستها فى كلية التجارة مساهمة فعالة فى تربيتى الفكرية والسياسية . أما جمال عبدالناصر فقد بدأ يضع يده على جوهر الأمور بشكل محدد وملموس منذ تسلم المسؤولية . وقد بدأت استشعر هذا التطور فى شخصيته منذ أرسل لى ثروت عكاشة لتكوين الخلية الأولى . سألنى ثروت عما اذا كنت جاهزا ، وحين أجبت بالايجاب قال لى : اذن اذهب اليه ، ولم يكن ثروت عضوا فى الخلية الأولى ، فقد وجدت عند جمال عبدالناصر حسن ابراهيم وكمال الدين حسين . لم يكن عبدالحكيم موجودا ، ولكنى فهمت ان ثمة اتفاقا على عضويته . وافتتح جمال الحديث قائلا : أننا وصلنا الى نقطة تستلزم الدفاع عن أنفسنا كضباط ، فيجب اعادة تنظيم أنفسنا . وسألنى رأيى فقلت : طبعا موافق : فكرر سؤاله : هل هذا يعنى انك جاهز تماما ؟ وفى ما بعد فسّر لى هذه العبارة بأنه لم يكن يعرف ماذا

حدث لى بين ١٩٤٧ و١٩٤٩ وان دراستى فى كلة التجارة جعلته يفكر . فقلت له : اننى أدرس بالضبط لاننى قررت مواجهة كل مخاطر العمل السياسى ، فأثنى على قرارى قائلا : برافو عليك .

وبالرغم من أن ثروت عكاشة لم يكن عضوا فى الخلية الأولى ولا فى مجلس قيادة الثورة بعد ذلك إلا ان عبدالناصر كان يثق فيه وفى اخلاصه ، فاختاره رسولا بينه وبينى . ولكن جمال كان يعرف جيدا اننى أعمل فى السياسة وان لى مجموعة من الزملاء والأصدقاء ، وان لى تأثيرا ما . تكونت الخلية الأولى اذن . ثم انضم الينا البغدادى وصلاح سالم وجمال سالم فأنور السادات . وكان آخر الجميع . انضم بعد يناير ١٩٥٢ . وبعد قيام الثورة ، ونتيجة للدور الضخم الذى قام به زكريا محي الدين وحسين الشافعى وعبدالمنعم أمين ويوسف صديق ليلة الثورة جرى ضمهم الى مجلس القيادة . لم يكن هؤلاء الأربعة ضمن القيادة السابقة ليلة الثورة ، ولكنهم ضموا بعد ذلك . كانوا بالطبع على رأس الحركة فى القاهرة .

هناك ثلاث سنوات بين صيف ١٩٤٩ ويناير ١٩٥٢ لم يكن فيها السادات عضوا فى أى تشكيل للضباط الأحرار . قبل الثورة دعونا أنفسنا بلجنة القيادة التى ضمت : جمال عبدالناصر ، خالد محيى الدين ، عبدالحكيم عامر ، حسن ابراهيم ، كمال الدين حسين ، عبداللطيف بغدادى ، صلاح سالم ، جمال سالم ، أنور السادات . بعد نجاح الثورة مباشرة أضيف : زكريا محيى الدين ، حسين الشافعى ، يوسف صديق ، عبدالمنعم أمين ، محمد نجيب . بعد ذلك خرج عبدالمنعم أمين ويوسف صديق .

بعد تكون الخلية الأولى بدأت فى تكوين خلايا من سلاح الفرسان ، وغيرى بدأ العمل نفسه فى الأسلحة الأخرى . كنت فى هذا الوقت يوزباشى (نقيب) . وذات يوم كنت فى زيارة حسين الشافعى الذى يكبرنى فى الرتبة ، واذا به يكلمنى عن منشورات للضباط الأحرار . وجدته متحمسا للأفكار المطبوعة فى هذه المنشورات ، وأضاف ان الحالة فعلا لم تعد محتملة . خشيت ان أعلق على كلامه . كان هو بكباشى (مقدم) ، فذهبت الى جمال عبدالناصر وحكيت له ما حدث وطلبت منه ان يقابله . وتم ذلك . ضممناه لمنطقة القاهرة . وفى ليلة الثورة ، وبسبب رتبته (كان قائد ثانى آلاى) قام هو بقيادة قوات السلاح (الفرسان) . وكنت أنا كذلك قائد ثانى آلاى ، ولكن الآلاى التابع للبكباشى كانت أسلحته أكثر وأكبر . ومن الناحية العملية كان دوره هو وزكريا محيى الدين وعبدالمنعم أمين ويوسف صديق كبيرا ليلة الثورة . هذه حقيقة يجب تسجيلها ، فهم بحكم مواقعهم قاموا بالدور الأكبر . وفى مقدمتهم القائمقام يوسف صديق الذى اقتحم مقر القيادة ، وعبدالمنعم أمين (بكباشى) هو الذى قاد المدفعية .

كانت الفترة من صيف ١٩٤٩ الى صيف ١٩٥٢ هى مرحلة التجنيد والتثقيف . وكنت مسؤولا عن المنشورات ، أو ما يسمى أحيانا بمسؤول الدعاية . كنت أكتب ، وكان جمال يراجع ، وكنت أطبع ، والجميع يوزع . وحتى البيان الذى قيل انه ضاع ، وهو « الأهداف العملية » التى اتفقنا عليها موجود بخطى . هذا البيان كتبته أنا وأحمد فؤاد ، وقام جمال باجراء تعديلات ، وبعد موافقة الجميع أصبح ميثاقنا من نسخة واحدة بخطى ، كانت زوجتى تحفظه فى صدرها طوال الوقت . نأخذه ليقرأه هذا الضابط أو ذاك ونعيده اليها ، لا ننسخه ولا نصوره حفاظا على الأمان . هذا البيان كان جاهزا فى نهاية ١٩٥٠ تقريبا وكان لابد من كتابته ، لان الضباط راحوا يطالبوننا بالأمور العملية . كانت المنشورات تتكلم أحيانا بشكل عام أقرب الى الشعارات ، أو انها تتكلم فى تفاصيل آنية . وأصبح مطلوبا بالحاح تجميع العسكريين حول أهداف عملية ، فكان هذا البيان . وهو البيان الذى استمدت منه بعدئذ المبادى الستة .

كنا نوزع المنشورات ، ثم نوزع أنفسنا على الضباط لنسمع آراءهم فيها . يذهب الواحد منا الى زميله قائلا : بالأمس وصلنى منشور غريب ، فاذا لم يرد ، فهو أحد اثنين : اما انه شديد الحذر أو ان الأمر لا يعنيه . أما اذا رد فسوف أتعرف على اتجاهه ، وقد يكون حذرا فى كلامه . وفى جميع الأحوال ، فاننا بالخبرة كنا نستطيع التمييز بين الصديق والمرشح لان يكون عضوا والذى يناصرنا من بعيد ، وغير القادر على الكفاح السرى .

الأنصار والأصدقاء كانوا يشكلون « محيطا » شارك فعلا ليلة الثورة . لم يتجاوز عدد أعضاء تنظيم

الضباط الأحرار رقم ١٢٠ أو ١٣٠ ضابطا ، ولكن الذين اشتركوا ليلة الثورة عمليا مئات . كان عبدالناصر رئيس اللجنة الفعلى ، بفضل مواهبه ومبادراته وصفاته القيادية ، وبفضل انه هو الذى فكر وأسس ونظم فى البداية . كان رئيس اللجنة دون انتخاب . ولكن حين انضم جمال سالم وصلاح سالم ، ووقعت بعض الخلافات قال جمال : يا جماعة نريد أن نعرف من هو الرئيس ، فجرت انتخابات ، وفاز جمال بالرئاسة الشرعية ، وبالاجماع . أى ان الذين خالفوه الرأى انتخبوه . وبعد الثورة طلب هو ان نعيد الانتخابات . كنا قد أصبحنا فى السلطة ، فانتخبناه من جديد . ثم برزت قضية محمد نجيب .

فى بداية الثورة كان جمال قد بلغ درجة رفيعة من النضج السياسى ، اذ إلتقى بالعديد من رموز القوى السياسية المختلفة وقرأ كثيرا . ومن الرموز اليسارية التى النقى بها كان القاضى أحمد فؤاد كما سبق ان ذكرت . وقد دهش عبدالناصر كثيرا حين عرفته بعامل ميكانيكى هو القائد الشيوعى بدر (السيد رفاعى) ، وكان يتصور ان الشيوعيين مثقفون فقط . وتشاء الظروف بعد نجاح الثورة ان يطلب منى جمال معرفة الاسم الحقيقى لبدر ، فرفضت ذلك رفضا قطعيا مما أغضب عبدالناصر . وقد حدث ان اعتقل بدر فعلا ، دون أن تعرف الأجهزة انه هو نفسه السيد رفاعى .

وكانت الثقافة فى حياة جمال من أهم عوامل نضجه السياسى . قراءة منتظمة سواء فى المواعيد أو الاختيارات . قراءة مبرمجة فى شتى مجالات المعرفة بدءا من الثقافة العسكرية والسياسية والاقتصادية الى الآداب والفنون . قراءة حوار لا قراءة تلقى . قراءة مباشرة فى اللغتين العربية والانجليزية . كان قارئا عظيما ، يفكر فى كل جملة وأحيانا فى الكلمة الواحدة . وبعد الثورة ، كنت أنا شخصيا الذى اخترت واشتريت له الكتب من لندن ، مئات الكتب . يسأل بعد ان يقرأ . يستفسر من المختصين دون خجل أو ادعاء . نمت لديه وتطورت حاسة توقع الأحداث لدرجة التنبؤ بها أحيانا . وقد أفاده ذلك فى استباقها . كان يقرأ فى الانجليزية بنهم ، اذ كانت الدراسة فى كلية أركان حرب بهذه اللغة . وذات مرة لا أنساها اشتريت له حقيبتين مليئتين بالكتب .

□□

تزوجت فى هدنة ١٩٤٨ من قريبة لى لم أكن أراها . كان والدها مهندسا ينتقل بين المحافظات فلم أرها وهى صغيرة . وحين تعرفت عليها فى مرحلة التطلع الى المستقبل ، أحببت فيها الصفات النادرة التى ساعدتنى فيها بعد مساعدة أساسية . ولم أتزوج لمجرد القرابة العائلية ، وانما تطورت علاقتنا ونضجت كقصة حب على أساس الفهم المتبادل . ولم تكن تعرف همومى واهتمامى السياسى ، إلا بعد الخطبة والتعارف الوثيق ، فاردت ان أقول لها بعض الأشياء حتى تكون « على نور » قبل الاقدام على الزواج . والحقيقة انها لم تستهول الأمر ، ولم تبالغ فى مخاطره . وبعد الزواج كثيرا ما كنت أكلفها بأشياء من قبيل اشتراكها غير المباشر فى المسئولية . لم يبد عليها الجزع فى أى وقت . حتى ليلة الثورة عندما ودعتها ، شعرت عميقا ان لديها احساسا بأن ليس هناك من خطر محدق . قلت لها صراحة ، ربما لا أعود . قالت لى بثقة غريبة وايمان : بل ستعود . كان لدينا طفلان فى ذلك الوقت .

وفى رأيى الى الآن ان الحياة الزوجية المستقرة من أهم العناصر الايجابية فى حياة المناضل ، وليس صحيحا ان الابتعاد عن تكوين أسرة عامل ايجابى ، بمعنى التخفف من أعباء المسئولية . ليس هذا صحيحا بأى مقياس خصوصا وانى مؤمن بأن النضال الحقيقى أبعد ما يكون عن المغامرة ، كأن أضرب رصاصتين وأجرى . العمل المدروس والجماعى والمبرمج والمرتبط بقاعدة ، واستراتيجية صحيحة هو النضال . لذلك كنت أرفض ما يقوم به البعض من اغتيالات . لن يفيدنا الاغتيال فى شىء ، فأى فرد له بديل وانما سيضرنا الاغتيال ، لانه يجهض أى تغيير حقيقى ويتيح الفرصة للقوى المضادة أن تذبح الحركة الشعبية .

وبالرغم من ان عبدالناصر نفسه قبيل الثورة حاول اغتيال حسين سرى عامر قائد سلاح الحدود ورئيس الحرس الحديدى (تنظيم الملك ضد العسكريين الوطنيين) إلا ان ذلك من جانبه كان انذارا وليس اغتيالا حقيقيا . وقد اعترف جمال نفسه بأنه أصيب بالذعر بعد اطلاق الرصاص على ذلك الجنرال ، ولم يطمئن

باله إلا حين تأكد من صحف الصباح ان الرجل لم يمت . انى أرفض المغامرات والاغتيالات حسب تكويني الشخصي ، وأيضا لان هذه الأعمال يمكن ان تكشفنا وتمنينا بالخسائر الباهظة . انها تضعنا فى موقف لا نحسد عليه ، لاسيما واننا فى سباق مع الزمن والحوادث .

فى ذلك الوقت كنا نفكر على النحو التالى : سوف ينعقد البرلمان فى ظروف ناضجة للتحرك الشعبى ، وحينئذ ندعم هذا التحرك دعما عسكريا ، فاذا لم ينعقد البرلمان فستكون الظروف مهيأة أكثر . كان الملك قد حلّ مجلس النواب فى يناير ١٩٥٢ . وكان لابد من اعادة افتتاحه أو إلغائه ، وبالتالى سيحدث توتر فى البلد . ثم أقبل حلّ نادى الضباط بعد فوز الوطنيين فى الانتخابات وكان ذلك بمثابة لطمة للضباط الأحرار ، فإما ان نرد على هذه اللطمة أو نسكت فنخسر الفرصة وربما المصداقية .

كنت فى هذا الوقت ـ عشية الغليان الشعبى المحتدم ـ قد أصبحت قريبا جدا من جمال عبدالناصر على الصعيد الشخصى ، حتى انه سمّى ابنه البكر باسمى . وكان يشعر انى على نحو ما قد أثرت فيه ، كما انه هو أيضا أثّر فىّ . وكانت أكثر الاجتماعات تعقد فى بيتى وبيته ، ولكنها بشكل عام كانت تتوزع على بيوت اللجنة القيادية كلها لتأمين الحركة وتضليل عيون الأمن . ولم تلتفت العيون الينا الآ بعد انتخابات نادى الضباط . وأعتقد اننا على الصعيد الأمنى للتنظيم قد أحرزنا نجاحا محققا .

وبالنسبة لاختلافات الأمزجة والأفكار والسلوك كان جمال أكثرنا قدرة على احتوائها ، ولم تكن تعنيه سوى قضية الولاء للتنظيم . أما أخلاقيات الزملاء فربما كان يعرفها جيدا ، ولكنه عرفها أكثر بعد الثورة . أى بعد ان أصبحت فى أيدينا سلطة ، أضحت الأخلاقيات على المحك .

انى شخصيا أعطيت حياتى من ١٩٤٩ الى ١٩٥٢ لتنظيم الضباط الأحرار ، فلم أزاوج بينه وبين أى ولاء آخر . وكانت لى بالطبع علاقات شخصية أبرزها علاقتى مع أحمد فؤاد ، حيث كنا نتناقش طويلا فى الأحداث السياسية الجارية كانقلاب حسنى الزعيم فى سورية ، ومن هو أديب الشيشكلى أو سامى الحناوى . وكل ما كان يهمنى فى فترة التحضير هذه هو كيف نحقق استقلال مصر ، وكيف تحكمنا حكومة ديموقراطية . كنت موقنا بانه من دون الاستقلال الاقتصادى والسياسى لا يجوز أن نفكر فى مستقبل آخر لمصر . كانت الديموقراطية قد أضحت عقيدة ثابتة وراسخة فى كيانى . رأيت الشعب المصرى يرفض مشروع قانون اسطفان باسيلى لتقييد حرية الصحافة . ورأيت الشعب ينقض على القوات البريطانية فى ظل الديموقراطية . وكان من العسير ملاحظة التطابق بين اعلان الأحكام العرفية وتوقف الحرب الفدائية فى القنال واقالة حكومة الأغلبية . لذلك حرصت فى تصورى للمستقبل أن تكون الديموقراطية هى عماد الحكم الجديد . لم يكن يهمنى أن أكون فى السلطة أو لا ، ربما نصل كضباط الى الحكم وقد لا نصل ، ولكن الديموقراطية فى جميع الأحوال هى « المثل الأعلى » للحكم كما أراه . ربما كانت مثالية من جانبى ، ولم يكن عبدالناصر على هذه الدرجة من المثالية . غير أننا جميعا لم نكن نتصور مطلقا ما أحرزناه من نجاح . لم نحلم بهذا التأييد الواسع ولا بالقدرة المذهلة على انجاز التغيير بالسرعة التى وقعت بها الأحداث . وأقصى ما تصورناه ـ كما قلت ـ هو أن ندعم حكومة وطنية تلتزم مستقبلا باجراء بعض التغييرات . أما « الأهداف العملية » التى سبق ان سجلتها بخطى ، فقد كانت أهدافا استراتيجية تستلزم النفس الطويل لتحقيقها . ولكن عبدالناصر نفسه ، لا غيره ، تخيل الامساك بالسلطة مباشرة ، كما حدث . وقد كان منحازا بوضوح وحسم الى جانب عودة الحياة النيابية . ثم قلنا ، فلتصدر قوانين الاصلاح الزراعى حتى تعود الحياة النيابية . ولما صدرت هذه القوانين كانت هناك قوانين أخرى . وهكذا تراجعت تدريجيا فكرة العودة الى الحياة النيابية . وكان هناك من يرى ان مصلحة البلاد تقتضى تفرغ الجيش للقضية الوطنية . وكان الاحتلال البريطانى مايزال جاثما . وبالتالى كان من الغريب فعلا أن يفكر الجيش فى السلطة ، والبلد محتلة . وبعد ان طردنا الملك ، وأصبحنا مسئولين بدأت المسائل تطرح نفسها ، وتفرض حلولها . لم تكن القضية الفلسطينية مثلا قد اتخذت بُعدها الكبير . كانت مصر هى كل

ما يعنينا . استقلالها واعادة بنائها واسلوب حكمها . وطبعا كانت حرب فلسطين والقومية العربية فى عمق أعماق ضمائرنا ، ولكننا فكرنا حينذاك اننا لن نستطيع ان نفعل شيئا لفلسطين أو الوحدة العربية إلا اذا كانت مصر قوية .

ليلة الثورة كنت مسئولا عن الكتيبة الميكانيكية ، وهى مشاة المدرعات أى عربات نصف الجنزير التى تسير وراء المدرعات فى الاقتحام . وقد كانت كتيبة جديدة ، عينت قائدا ثانيا لها قبل شهرين ونصف الشهر من ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . وخلال هذه الفترة القصيرة اكتسبت محبة واحترام الضباط والجنود ، فمنحونى ثقتهم التى كانت عاملا مهما ليلة الثورة . توجهت الى مقر عملى وأعلنت حالة طوارىء . وأحصيت القوات والمعدات وخرجت بالجميع ، فلم يناقشنى أحد . وكان معى ضابط ساعدنى كثيرا ليلتها ، بأن أغلق منطقة المستشفى العسكرى مع كوبرى القبة ، وأنا أغلقت مصر الجديدة . كان المطلوب هو عزل المنطقة العسكرية عن بقية أنحاء مصر . وتم الاستيلاء على المنطقة العسكرية كلها ، بفضل يوسف صدِّيق حين اقتحم مقر القيادة قبل موعد التحرك بساعة . وكان كبار الضباط قد أبلغوا بان ثمة تحركا فى الجيش وعليهم التوجه الى مقر القيادة لقمع هذا التحرك .

وكانت الخطة العملية ليلة الثورة قد وضعها جمال عبدالناصر وزكريا محيى الدين وعبدالحكيم عامر . ولكن حدث ان يوسف صديق ذهب الى وحدته مبكرا . وحوالى الساعة الحادية عشرة خشى ان تسبقنا القيادة القديمة ، فتحرك قبل الموعد المحدد فى الخطة بساعة . وأثناء خروجه بالقوات التقى بقائد اللواء وضابط كبير آخر فاعتقلهما . ثم وجد نفسه وجها لوجه أمام عبدالناصر وعبدالحكيم عامر . ولان عبدالناصر صاحب رتبة كبيرة فقد اعتقلته كتيبة يوسف صديق وجاءت به الى قائدها . وفوجئت بهذا القائد « يضرب تعظيم سلام » لجمال ويستمع منه للأوامر . والحقيقة ان جمال وعبدالحكيم قالا له ان القيادة القديمة برمتها مجتمعة الآن ، فما كان منه إلا ان اصطحب قواته واقتحم مقر القيادة واعتقل جميع أركانها . وفى تلك اللحظة نجحت الثورة فعلا فى الاستيلاء على جهاز القهر ، خصوصا وان حسين الشافعى كان قد اعتقل قائد المدرعات وقائد منطقة القاهرة ، اللواء على نجيب .

كان أنور السادات فى تلك الليلة مع أسرته فى احدى دور السينما ، وفعلا اصطنع شجارا مع البعض وذهب الى قسم الشرطة ليسجل حضوره ، بالرغم من ان عبدالناصر ترك له « اشارة » تفيد ان التحرك سيتم الليلة .

وأخيرا حضر ، بعد ان تم كل شىء . ولأننا جميعا كنا مشغولين فقد أخذ البلاغ الأول ليذيعه على الشعب . ولم يكن له أى دور ليلة الثورة ، اذ انه بعد خروجه من قسم الشرطة وتسجيله انه كان موجودا فى السينما (الصيفى) حتى الواحدة والنصف صباحا ، وصل فى حوال الثانية الى منطقة سلاح الحدود وبقى مع وجيه رشدى حتى اطمأن الى نجاح الثورة فحضر ولم يكن ثمة عمل ينتظره .

□ □

كان على صبرى ـ أحد الضباط الأحرار ـ ضابط مخابرات سلاح الطيران ، فاتصل به مساعد الملحق العسكرى الأمريكى فى القاهرة ، وقد أدرك هذا الرجل ان هناك شيئا ما فى الجيش ، فسأل على صبرى عما اذا كانت هذه الحركة شيوعية أو ان لها ميولا شيوعية . وقال لهبصراحة مطلقة : انه اذا كان للحركة أية ميول شيوعية فسوف تتحرك أمريكا وبريطانيا معا لايقافها ، فأكد له على صبرى العكس تماما ، وقال له ان الحركة أبعد ما تكون عن هذه الميول . وكانت هذه الاتصالات تتم بمعرفة عبدالناصر ، حتى انه تساءل مرة أمام الجميع عما اذا كان على صبرى قد اتصل بمساعد الملحق العسكرى الأمريكى . فقد كان جمال سياسيا ناضجا يهمه تأمين الثورة ضد أية مخاطر خارجية . ولكنه لم يكن فى أى وقت رجلا قابلا للاحتواء من أية قوة ، صديقة كانت أو عدوة . وفى ظل علاقته المتميزة بالاتحاد السوفيتى لم يتردد فى قبول مشروع روجرز . لم يكن عبدالناصر رجل أمريكا أو روسيا فى أى وقت ، وانما كان رجل مصر والأمة العربية منذ البداية الى

النهاية . وهو لم يكن سعيدا باحتياجاته العسكرية للسوفييت . وانما كان يستخدم هذه العلاقة فى الضغط على أمريكا .

(٣)

تسلمت مسئولية الاشراف على وزارتى الصحة والصناعة ، بعد نجاح الثورة . . . فقد تولى كل عضو فى مجلس قيادة الثورة مسئولية الاشراف على قطاع تنفيذى معين ، سواء بالاشتراك المباشر فى الوزارة أو برقابة الوزارة نفسها . وقد عينت بعدئذ فى مجلس تنمية الانتاج القومى ، ولم أتول وزارة الاقتصاد ، ربما لحساسية اسنادها الى يسارى مثلى .

كنت فى ذلك الوقت لا أكف عن مناقشة جمال وبقية الزملاء حول مستقبل نظام الحكم ، والحاحى المستمر على ضرورة عودة الحياة النيابية . واقترحت ان تشكل الثورة حزبها وتخوض به الانتخابات ، وكان تقديرى ان الشعب سيؤيد هذا الحزب ، وسنربح الانتخابات .

والحقيقة انه بعد طرد الملك طرح للنقاش موضوع الوصاية على العرش ، فانقسم مجلس الدولة ، تسعة ضد واحد . كان هذا الواحد هو الدكتور وحيد رأفت ، اذ كان من رأيه ان الدستور ملكى ، ولا يشتمل على أى بند للتنازل عن العرش . وكان رأى مستشارى مجلس الدولة ان الدستور اذا خلا من النص ، فانه يمكن ابتداع النص ، وفى هذه الحالة تطبق قاعدة تحويل مجلس الوزراء الى سلطة تشريعية وتنفيذية ويصبح هو مجلس الوصاية . رفض وحيد رأفت ، لان الدستور الملكى حدد حالات الوفاة والعجز التى تستدعى مجلس النواب الأخير للاجتماع الذى يقر مجلس الوصاية . ويستتبع ذلك حل المجلس والدعوة الى انتخابات جديدة . رفض مجلس الثورة هذا الاقتراح ، وفضل الرأى الأول الذى انضم اليه على ماهر .

ولأن عبدالناصر كان ملتزما بما اتفقنا عليه من قبل نجاح الثورة ، فقد عارض رأى زملائه الذى جنح الى الانفراد بالسلطة ، وكنت فى ذلك الوقت فى الاسكندرية . ولذلك عندما قال السادات ذات يوم ان عبدالناصر وحده وقف الى جانب الديموقراطية ، كان صادقا ، لأننى لم أكن حاضرا ، ولكنى عدت فى اليوم التالى ، وكانت الأزمة متفجرة . وعرفت انه أصر على رأيه فى عودة الحياة النيابية ، ولما جاء التصويت ضده استقال واعتكف فى المنزل . ولكنه علم بأن انقساما مخيفا وسط العسكريين المؤيدين والمعارضين سيقع ، فعاد مرة أخرى .

حتى ذلك الوقت لم نكن حسمنا أى شىء . لم تكن لدينا رؤية واضحة محددة للمشكلات الملموسة ، وكنا نريد تأمين نجاحنا فقط فى تغيير السلطة . فى أى اتجاه ؟ وكيف ؟ لم تكن الاجابات مرسومة سلفا ، قررنا طرد الملك ، ولكن ماذا بعد ؟ لم نكن أدركنا قوتنا الحقيقية ، ولا قوة الملك ، ولا بقية القوى . لذلك كنا نخطو بحساب نتلمس طريقنا خطوة بعد أخرى . كان ظهور على ماهر فى الصورة فى وقت مبكر ، كرئيس للوزراء ، وكذلك السفير الأمريكى جيفرسون كافرى وهو يصطحب الملك الى اليخت ، تم تعيين مجلس وصاية على العرش ، من قبيل التحسب للمستقبل : تأمين للظهر وتثبيت للأقدام واستكشاف للغد المجهول . وما ان كادت الرؤية تتضح والقوى المساندة للثورة تتعاظم حتى كنا نبادر الى القرارات المصيرية : خلع على ماهر ، إلغاء الملكية ، إلغاء الدستور ، وغير ذلك من قرارات .

كان على ماهر من السياسيين غير الحزبيين ، فظن أعضاء مجلس الثورة انه يمكن ان يخضع لتوجيهاتهم ، بالاضافة الى انه صاحب فكرة « المستبد العادل » أو « الحاكم القوى » . وقد لقيت الفكرة لأسباب أخرى هوى لدى عبدالناصر ، تجسد فى أزمة مارس ١٩٥٤ . ولم يكن لدى على ماهر قوة مستقلة ، فلم يخشاه أحد .

أما بالنسبة لقانون الاصلاح الزراعى الذى اعترض عليه الباشوات ، فقد كان يهم الثورة توسيع قاعدتها الاجتماعية والاقتصادية من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد كان الأمريكيون يشجعون على اصدار القانون . وعلمت حينذاك ان الأمريكيين ناقشوا على ماهر فى القانون وعارضوه فى موقفه السلبى منه ، اذ

كانوا يرون ان الاصلاح الزراعى من شأنه العمل على ترسيخ الاستقرار فى الريف . والريف قاعدة اجتماعية واسعة وحيوية .

وسنلاحظ ان الثورة بدأت القمع للعمال قبل الاقطاعيين ، فقد حكمت باعدام العاملين خميس والبقرى فى كفرالدوار بسبب الاضراب ، ولكنها حكمت بالسجن على عدلى لملوم الاقطاعى الذى هاجم الضباط بالسلاح ، حين توجهوا الى أراضيه الشاسعة لتنفيذ قانون الاصلاح . غير ان عبدالناصر وحسن ابراهيم وأنا وربما عبدالحكيم عامر لم نوافق على حكم الاعدام على العاملين المذكورين اللذين دافع عنهما فى ذلك الوقت المحامى موسى صبرى ، وهو نفسه الصحفى المعروف ، فتأمل مفارقات الزمن .

وبالطبع لم يكن تصور الثورة فى بدايتها للخطر الأمريكى واضحا . انها دولة لم تستعمرنا . وقد خاضت غمار الحرب العالمية الثانية تحت شعار الديموقراطية ، وهى دولة غنية تعطى مساعدات للدول الفقيرة . ولذلك لم يكن « مخلبها » واضحا لقيادة الثورة . لذلك كنت أخشى من غياب الديموقراطية على مجلس الثورة نفسه من التأثير الأمريكى . . ففى دولة المؤسسات والأحزاب والمنظمات الشعبية ، يصعب الانفراد بالدولة ، ويضعف تأثير أية قوى أجنبية . أما فى غياب المؤسسات ، فان الأمر يختلف ، حيث يسهل جدا التأثير الضار فى الرأى العام . لذلك كنت أرى أهمية انهاء الأوضاع الاستثنائية والعودة الى الوضع الطبيعى حتى ولو أدى الأمر الى فقدان السلطة وعودة الجيش الى الثكنات . كان تفكيرا مثاليا بطبيعة الحال ، فليس من أحد يمسك بالسلطة ويفرط فيها . ولكنى الآن أعزى هذا الى ضعف الحركة اليسارية فى مصر ، فلو ان مناخها كان ناضجا ، لكان بقائى فى مجلس قيادة الثورة ربما ، أكثر فعالية من استقالتى التى يحتفل بها الكثيرون كعلامة بارزة فى مسيرة الكفاح من أجل الديموقراطية . وأظن اننى لو بقيت فى السلطة لأثرت فى الأحداث على نحو أعمق وأكثر جدوى . لذلك أعترف بأننى أخطأت التصرف حينذاك ، بالرغم من ان البعض يرى فى موقفى عملا بطوليا ، ولكنها بطولة لم تؤثر فى مجرى الأحداث .

وهنا أحب توضيح طبيعة علاقتى باللواء محمد نجيب ، فالحقيقة انه حين اختلف مع مجلس الثورة لجأ الىّ تحت شعار قضية الديموقراطية التى أدافع عنها . ولاشك ان الشعب قد أحبه فى ذلك الوقت ، ولكن المشكلة اننى كنت مع الثورة والديموقراطية ، أما هو فلم يكن لديه مانع من تصفية الثورة . ولذلك فان مجمل آرائه فى الثورة وسلوكه نحوها يختلف جذريا عن آرائى وسلوكى ، فأنا أعتقد ان الثورة قد غيرت وجه مصر والعرب نحو الأفضل ، أما هو فيرى العكس تماما . وللأسف فقد وصلت به الأمور أحيانا الى الحساسية الشخصية .

وفى أزمة مارس ١٩٥٤ كان الحل المؤقت هو عودة محمد نجيب الى الرئاسة ، وتعيينى رئيسا للوزراء . وهو الحل الذى دام ست ساعات ، لأن الانقسام سرعان ما وقع فى القوات المسلحة ، وهدد الجميع بمذبحة حقيقية . لذلك كان التراجع عن القرارات هو الحل الجديد .

كان عبدالناصر فى ذلك الوقت قد تفاعل مع المتغيرات الواقعية بسرعة . رأى ان الثورة مهددة ، وان اجراءاتها لاتزال فى بداية البداية ، وان الحياة النيابية ستعطل بلوغنا الأهداف التى قمنا من أجلها .

فى تلك اللحظة التاريخية بحق ، رأى جمال فى الحياة النيابية وسيلة لا غاية بحد ذاتها ، وقدم الغاية على الوسيلة ، وهى انجاز أهداف الثورة ، وكان رأيى ان التغييرات الاقتصادية والاجتماعية تحتاج الى وقت ، ولن تتم بغير الديموقراطية . وكان غيرى من الزملاء يرى ان « ديموقراطية الماضى » قد عطلت المنجزات التى يطالب بها الشعب . وكنت أقول ان العهد الماضى هو الذى ضرب الديموقراطية ليحول دون تحقيق هذه المنجزات . ليس من تناقض بين الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاقتصادية والاجتماعية . ولكن الثورة لم تكن قد حددت هويتها الاجتماعية بعد .

وقع الاختلاف بينى وبين مجلس الثورة بسبب هذا التباين فى الآراء والمواقف بشأن نظام الحكم ، فقدمت استقالتى وطلبت من عبدالناصر أن أخرج قليلا الى أوروبا ، سويسرا مثلا . وذلك لاعفيه من الحرج اذا اقترح عليه أحد اتخاذ اجراءات ضدى . وافق جمال . وتوجهت الى سويسرا ، ولكنى تجولت فى

أنحاء أوروبا كلها وتعلمت ما كان مستيحلا أن أتعلمه وأنا فى مصر ، سواء بالرؤية المباشرة أو القراءة ، أو التعرف على الشخصيات والأحزاب المؤثرة فى السياسة العالمية .

قرأت بنهم فى الفلسفة والتاريخ ، الفلسفة عموما ، والفلسفة العلمية خصوصا ، والفلسفة الاسلامية على نحو أكثر خصوصية . والتاريخ عموما ، وتاريخ الاشتراكية خصوصا ، والتاريخ العربى الاسلامى ، وتاريخ مصر على نحو أكثر خصوصية . وبالطبع تجاوزت الرافعى . وأعتقد اننى فهمت الماركسية على وجهها الصحيح للمرة الأولى خارج مصر . قرأتها فى الانجليزية وفى مصادرها الاصلية ، وقرأتها فى سن النضج العقلى ، وقرأتها فى الحياة اليومية للأحزاب الاشتراكية فى الغرب ، وفى حركة الطبقة العاملة فى أوروبا . اننى أعتبر هذه الفترة من أخصب فترات عمرى . وفى هذه الفترة أيضا نشبت أزمة حلف بغداد ، واتخذ جمال عبدالناصر موقفا وطنيا وقوميا صلبا . ثم أقبلت الغارة الاسرائيلية على غزة . وجاء حسن ابراهيم وقال لى انه سيشترى أسلحة ، لأن مصر تتوقع هجوما اسرائيليا قريبا . وانعقد مؤتمر باندونج . وكان تراكم الأحداث قد أخذ يحفر داخلى طريقا وحيدا ، هو العودة الى مصر . تمت صفقة الأسلحة التشيكية ، فكتب الى جمال عبدالناصر قائلا ان وجودى فى الخارج لم يعد له معنى . وبعد شهرين اتصل بى يقترح ان أحضر فى اجازة لمدة شهر . وعدت فعلا ، وقابلته . كان يريد أن يعرف ماذا تغير فىّ خلال هذه الفترة . كنت قد خرجت فى ابريل ١٩٥٤ وعدت فى ديسمبر ١٩٥٥ ولاحظت انه يريد معرفة شعورى نحوه وكيف تطورت نظرتى للأمور .

وأعتقد انه أحس تجاوبا من جانبى مع مواقفه السياسية الأخيرة ، فقد عبر عن سعادته مباشرة بأن طلب منى البقاء . بعد شهر اتصل بى وقال : سافر وأحضر حاجياتك وعد على الفور . وطلب ان اشترى له بعض الكتب ، وقال : لدى مشروعان لك : إما أن تصبح سفيرنا فى تشيكوسلوفاكيا ، وإما أن تصبح رئيسا لتحرير جريدة « المساء » اليسارية التى أفكر فى اصدارها للكتاب اليساريين الراغبين فى تأييد خطوات الثورة . اخترت مشروع الجريدة بلا تردد . وفيها تعلمت الصحافة من الألف الى الياء ، من المطبعة والتصحيح الى كتابة الخبر والتحقيق والمقال . كنا نوزع فى البداية حوالى خمسين ألف نسخة ، ثم دافعت عن مديرية التحرير فهبط التوزيع الى النصف . صدر العدد الأول من « المساء » فى السادس من أكتوبر ١٩٥٦ ولذلك عندما هنأنى أحد الأصدقاء بعبور حرب ٦ أكتوبر ١٩٧٣ قائلا « مبروك ٦ أكتوبر » ظننته يهنئنى بعيد ميلاد « المساء » . ولما وقع العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦/١٠/٢٩ أصدرنا عددا من « المساء » فى صفحة واحدة وزعنا منها ٢٠٠ ألف نسخة ، وكان عنوانها يقول ان الشعب والجيش يبيدان أول قوة بريطانية تنزل بورسعيد .

وكما انه ليس صحيحا اننى اشتركت على أى نحو فى انجاز صفقة الأسلحة التشيكية ، فانه ليس صحيحا كذلك اننى كنت فى الخارج أثناء العدوان ، ومن أوروبا أرسلت الى عبدالناصر بخطة العدوان قبل أن يقع لا ، ليس هذا صحيحا ، فقد كنت فى مصر وجاءنى من يقول بأن ثمة عدوانا سيقع على السويس بعد تأميم القناة ، حسب خطة تضعها فرنسا وبريطانيا . كان هذا الرسول ضابطا قادما من مهمة فى الخارج ، وقد التقى بعض الشيوعيين الفرنسيين الذين أخبروه بذلك . ونقلت الخبر بتفاصيله الى جمال عبدالناصر الذى طلب من عبدالحكيم عامر أن يستمع لى ، فنقلت اليه ما سمعت ، وعلق قائلا : ولا يهمك ، نحن جاهزون . وتبين فى ما بعد ان ذلك لم يكن صحيحا . ولولا صمود الشعب وجمال عبدالناصر لما أحرزنا الانتصار السياسى .

على أية حال ، كنت على اتصال مستمر بجمال عبدالناصر طيلة عملى فى « المساء » . وفى عام الوحدة المصرية السورية ١٩٥٨ كانت لنا تحفظات على حل الأحزاب فى سورية ، فقد كنا نتصور ـ على العكس ـ ان التعدد الحزبى فى سورية سوف ينتقل مع الوحدة الى مصر . ثم تبين النقيض ، وهو ان مصر فرضت على سورية وحدة التنظيم السياسى . وكذلك نادينا بمراعاة الخصائص الذاتية لكلا القطرين . وحدث النقيض . لكن الرأى العام الوحدوى كان كاسحا ، بالاضافة الى موقف البعثيين من الشيوعيين ، مما

تسبب فى اقامة الوحدة على الصورة التى قامت عليها ، وأدت بعد ثلاث سنوات فقط الى الانفصال .

وقد لاحظ عبدالناصر ان « المساء » التى أصدرها لتأييده ، تتحفظ على بعض اجراءاته وقراراته ، فلم يتكلم حتى وقعت أحداث العراق . وكنت حريصا على نشر الحقائق وحدها . ولكنى كنت أفاجأ بما يصلنى من أخبار مطلوب نشرها ، وتتضمن ما هو صحيح وما هو غير صحيح جنبا الى جنب ، فلم أكن أنشر ما أراه ليس صحيحا باجماع وكالات الأنباء ومصادر الأخبار الموثوقة . ومرة أرسل الىّ أنور السادات ـ كان ذلك فى مارس عام ١٩٥٩ ـ ليقول لى ان الرئيس يرى اننا فى فترة حرجة لا تحتمل انصاف الحلول ، فاما أن تنضم « المساء » الى بقية اخواتها فى موقف موحد الى جانب النظام ، وإما التخلى عن قيادتها . وتخليت . ولم أقابل عبدالناصر خمس سنوات كاملة من ١٩٥٩ الى ١٩٦٤ تفرغت خلالها كليا لحركة السلام .

وكان الجو قد بدأ يتحسن منذ ١٩٦٢ وبدأ بناء الاتحاد الاشتراكى فرشحت نفسى عام ١٩٦٣ بعد ان كتبت لجمال رسالة بهذا المعنى ، ونجحت . وفى انتخابات مجلس الشعب أرسل لى يحثنى على الترشيح ، ونجحت . ورأست لجنة السد العالى فى المجلس . وفى ٧ أغسطس ١٩٦٤ اجتمع بى وطلب منى أن أتولى قيادة مؤسسة « أخبار اليوم » . قال لى ان الولايات المتحدة تنوى محاصرتنا ، وانها تطلب السماح لها بالرقابة على الصناعات الحربية كشرط لمساعداتها الغذائية لمصر ، وان الاعلام فى هذه المرحلة ميدان بالغ الحساسية ، ولذلك يجب ان نمسك بزمامه جيدا . وأضاف : لن أخلع مصطفى أمين وعليك بالتعامل معه وأجبت طبعا ، ولم لا . وأمضيت هذه الفترة من سبتمبر ١٩٦٤ الى نوفمبر ١٩٦٥ أى حوالى سنة واحدة ، تغيرت خلالها الظروف . كنت فى ذلك الوقت أمين الصحافة بالاتحاد الاشتراكى ، وكنت أرى كيف تحتكر « الأهرام » كل الأخبار الهامة ، ولا تفوز بقية الصحف بأى شىء يبرر صدورها كل صباح . قلت ذلك لجمال : ان العدل المهنى يقتضى توزيع كل الأخبار على كل الصحف ، وإلا فلن يكون ثمة مبرر لوجودى فى « أخبار اليوم » . أضف الى ذلك انه قد نشأ وضع بروتوكولى لا يرضينى ، لاننى لم أحصل على قلادة النيل كبقية أعضاء مجلس الثورة .

وبما ان شرعية الحكم تستند الى ثورة يوليو ، فلم يكن هناك شىء يسمى عضو مجلس ثورة سابق . يمكن ان يكون هناك نائب سابق لرئيس الجمهورية أو رئيس وزراء سابق ، أما عضو مجلس الثورة فلا يكون سابقا لانه ليس منصبا وليس له لاحق . وحدث فى زفاف ابنته اننى لم أحضر فسألنى السبب فشرحت له الوضع . قال لى ان الناس سيقولون اننى أعطيت القلادة لضابط يسارى . قلت له : أنت تؤمم وتفرض الحراسة وتتخيل ان خالد محيى الدين هو المشكلة ، أنت اليسارى فى نظر الجميع . ومع ذلك فقد فوجئت فى احدى زياراتى لمتحف الثورة بان تمثالى غير موجود ، وان تمثالى الوحيد فى المطبعة ليس مكتوبا عليه اسمى . وطلبت من عبدالناصر تعديل هذه الأوضاع كلها ، ولكن شيئا لم يعدل . لذلك خرجت من « أخبار اليوم » برضاى الكامل . وكالعادة قال لى البعض انه كان يجب أن أصبر وأحتمل أكثر ولا أخرج . ولكنى خرجت . تماما كما حدث عام ١٩٥٤ فقد كنت أستطيع البقاء ولكنى لم أفعل .

وانتقلت الى مكتب « المجلس القومى للسلام » فى الاتحاد الاشتراكى ، وبقيت فيه حتى وفاة الرئيس . ولكن صلتى به لم تنقطع قط خلال هذه الفترة ، وهو الذى أوفدنى الى أوروبا عشية عدوان ١٩٦٧ لشرح أبعاد الموقف للأحزاب الاشتراكية والهيئات العالمية . وقد كنت فى روما حين وقعت الحرب والهزيمة ، وشاهدت بعينى وسمعت باذنى الشارع الأوروبى مهللا لاسرائيل وشامتا فينا . فرحة الأوروبيين فى هزيمة مصر لن أنساها ما حييت ، ولن تخدعنى أية مظاهر عن هذه الكراهية الدفينة فى صدورهم . لن أنسى اعتبارهم عبدالناصر هو الثورة المناوئة واسرائيل هى القوة الصديقة ، ولم أعد أصدق أية دعاوى عن الصداقات الغربية العربية ، كانوا يرقصون بنشوة لهزيمتنا .

أعتقد اننا هزمنا لعديد من الأسباب المتشابكة لا لسبب واحد ، فليس صحيحا مثلا اننا هزمنا لغياب الديموقراطية فقط ، وإلا ما انهزمت بلاد ديموقراطية عديدة فى الحروب . غياب الديموقراطية سبب ، غياب الاستعداد العسكرى سبب آخر . غياب الاستعداد النفسى كذلك . غياب الاستعداد الاقتصادي . الرأى العام العالمى . وما قاله الرئيس عبدالناصر من ان ما أخذ بالقوة لا يسترد بغير القوة ، لم يقصد به القوة العسكرية وحدها ، وانما كل أشكال القوة . وقد أنجزت فى هذه الفترة ـ بناء على رغبة جمال ـ المؤتمر الأول لنصرة الشعوب العربية ، والمؤتمر الثانى ، وكنا على وشك المؤتمر الثالث « السلام والعدل فى الشرق الأوسط » عندما وقعت الحرب والهزيمة .

مسئولية من ؟ أعتقد ان قرار الحرب دون الاستعداد لها هو مسئولية القيادة السياسية ، أما حجم الهزيمة فهو بلاشك مسئولية القيادة العسكرية . كان من الممكن مثلا ان ننسحب حتى الممرات ، وألا نفقد الكثير من الأسلحة . انها هزيمة ، ولكن أصغر حجما مما وقع . كان عبدالحكيم عامر قد أصدر أمر الانسحاب دون تخطيط شامل . وقد قال لى الفريق فوزى انه أسرع الى عبدالناصر يناشده ان يطلب من عبدالحكيم تأجيل قرار الانسحاب ٢٤ ساعة ، ولكن الأوامر الى الوحدات كانت قد صدرت بالفعل .

كانت المرحلة بين ١٩٦٧ و١٩٧٠ فى حياة عبدالناصر ، أهم مراحل عمره سواء من حيث النضج والفعالية أو التخطيط والممارسة ، بالرغم من ان العد التنازلى لصحته كان قد بدأ . كان يقول لى مثلا : يجب أن أقبل بمشاريع السلام ان وجدت حتى يقتنع السوفييت باننى لا أستهدف الحرب للحرب ، وحتى يقتنع الرأى العام العالمى بعدالة قضيتنا واننا لسنا مجموعة من الفاشست ، وحتى يمكن تحييد بعض خصومنا فى حصون اسرائيل والغرب . كان عبدالناصر فى تلك الفترة قد أيقن تماما من عم أعداؤه ومن هم خصومه ، ولكنه أصبح أكثر مرونة من أى وقت مضى ، لكسب الوقت وكسب القضية فى آن .

ولكن عبدالناصر ، رغم مقدمات المرض ، فاجأ الجميع برحيله المباغت . . . حتى ان حسين الشافعى ، وهو رجل مؤمن منتهى الايمان ، يشك فى الوفاة ويرى انها ليست طبيعية ، بسبب طول الفترة التى أمضاها من المطار الى البيت وغيرذلك مما لا أستطيع أن أقطع به لاننى لم أر شيئا ، ولم أكن شاهدا على شىء . كنت خارج السلطة . وعندما أشيع ان احد الاختيارات بعد غياب جمال عودة مجلس الثورة استبعدت ذلك تماما ، وأيدت اختيار أنور السادات ، وقد تصورت ان طريق عبدالناصر هو الطريق الوحيد أمام الحاكم الجديد . ولم يدخر السادات جهدا فى اقناعنا بأن هذا الطريق طريقه ، وان أحد لن يملأ فراغ عبدالناصر سوى أفكاره والقيادة الجماعية والجماهير . وصدقناه . ولم يكن هناك من بديل آخر . كنت حريصا على الشرعية وكنت أرى فى عودة مجلس الثورة فكرة سقيمة ، فمن الذى يفرض عودته على الناس ؟

قبل ١٨ سنة كان الجيش هو الذى فرضه على الناس . أما الآن ، فهل سيفرضه أنور السادات ؟ فى هذه الحال يستطيع ان يحله أيضا . ولماذا ـ أصلا ـ مجلس الثورة ، اذا كانت الغالبية العظمى من أعضائه قد خرجوا فى حياة عبدالناصر ، فكيف يمضون فى طريقه بعد وفاته ؟ ما هى شرعيتهم ؟ لا شىء .

وفى حينها لم أتصور قط ان هناك أية جهة تقف وراء ترشيح السادات غير المؤسسات الشرعية المصرية ، وحتى الآن لا أملك المعلومات التى تدفعنى الى رأى آخر . ولكن الهيرالد تربيون نشرت بعد ذلك ما يفيد ان الانقلاب من الناصرية الى الساداتية قد تم حسب تخطيط محكم وتدريجى . ومن يتأمل هذا التخطيط الآن ومن بعيد ، ربما يلاحظ ان ما تم انجازه كان أكبر من عقل السادات وقدراته .

وأثناء الخلاف مع زملائه حول الوحدة السورية الليبية ـ المصرية رأيت ان حل الاتحاد الاشتراكى سيكون مقدمة لانفراده بالسلطة . ولم تكن العلاقة حميمة مطلقا بينى وبين السادات فى أى وقت ، رغم أية مظاهر ، سواء قبل الثورة أو بعدها ، فى حياة عبدالناصر أو بعد رحيله . فى أزمة ١٩٥٤ هو الذى كتب مقالات « الصاغ الأحمر » الشهيرة . وبالرغم من ترحيبى باختياره بعد وفاة الرئيس إلا انه لم يتحمس لهذا الترحيب ، اذ كان يرى فىّ دائما قطبا نقيضا له ومنافسا ، حتى انه جرؤ على تحديد اقامتى فى أحداث ١٣

و١٤ و١٥ مايو ١٩٧١ دون أى مبرر . ولم أعرف « المبرر » إلا حين التقيت العقيد القذافى فى الجزائر قبل ثلاث سنوات (٢ يناير - ١٩٨٢) وقال لى : هل تعرف سبب تحديد اقامتك منذ ١١ سنة ؟ لقد أخبرنى السادات بانه يرى فيك مصدرا للشرعية . قال عنك : وكان لابد من ابعاده بأى شكل عن الحياة السياسية ، رغم ان لا علاقة له بأحداث مايو من قريب أو بعيد .

أما أنا ورغم تأييدى السابق له ، فقد شككت فيه على الفور بدءا من أحداث مايو هذه . شككت فى نواياه نحو البلد ونحو الناصرية ، أى اننى خدعت فيه بضعة شهور فقط . وحين وقعت حرب ١٩٧٣ أيدته ولكنى لم أتخل عن شكوكى .

ولما رادوته فكرة تعدد المنابر فى اطار الاتحاد الاشتراكى كان يخطط لثلاثة منابر : احدها يمينى والآخر وسط والثالث يسارى . وكان أمامه لتمثيل اليسار : عبدالرحمن الشرقاوى وكمال رفعت وأنا . والذى حدث هو اننى كنت الوحيد بينهم عضوا فى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى . وأذكر لرفعت المحجوب انه قال : لا يجوز أن نأتى بعنصر قيادى من خارج الاتحاد الاشتراكى . وحسمت معركة تمثيل اليسار لمصلحتى . وفكر السادات فى ان يضم الشرقاوى وان يجعل من المنبر تنظيما للماركسيين وحدهم ، ولكنى بنيت المنبر على نحو مختلف تماما يضم كل فصائل اليسار ، وفى مقدمتهم الفصيل الناصرى .

وقد صادفتنا صعوبات جمة . مثلا ، الناصريون يرون انه مادام عبدالناصر كان قائد الحركة الوطنية ، فلزوما يصبح التيار الناصرى قائدا لهذه الحركة . وهى نظرية خاطئة تفترض تطابقا بين الشخصية التاريخية والتيار الذى يستلهم تجربتها السياسية . ومع ذلك اقترحت كمال رفعت مقررا لحزب التجمع فى بداية تكوينه كحزب (١٩٧٦) ولكن كمال رفعت لم يتوفر فيه شرط عضوية مجلس الشعب أو اللجنة المركزية ليكون مقررا حسب اللائحة الموضوعة . وكان هناك كمال أحمد الذى رشح نفسه لمنصب المقرر ولكن الفرق بين كمال رفعت وكمال أحمد ان الأول كان من الضباط والأحرار ، وعضو مجلس رئاسة ونائب رئيس وزراء ، والأهم ان اليسار يجمع عليه . ولا يجمع على كمال أحمد الذى لم تكن تكفى ناصريته لتحمل المسئولية واقترح ان يكون مقررا بلا سلطات ، ولم يكن ذلك أيضا ممكنا بحكم اللائحة .

والحقيقة ان هذا الجانب فى نشأة « التجمع » هو أحد وجوه مشكلة الديموقراطية فى العالم الثالث كله . الديموقراطية والتنمية ، فالديمقراطية هى مشاركة الشعب فى تحمل المشاق والتضحيات ، فلا تنمية بغير ديمقراطية ، والديمقراطية بلا تنمية صياغة شكلية فارغة .

والحقيقة أيضا ان بذرة التجمع كانت كامنة منذ ١٩٦٥ حين بدأت المناقشات فى صفوف اليسار المصرى حول الطبقة الجديدة وغيرها من المشاكل . ونضجت فى الحوارات التالية للهزيمة عام ١٩٦٧ حول ما سمى بالتحدى الحضارى أو التكنولوجى أو الديمقراطى . ومع فكرة المنابر عام ١٩٧٤ بدأ التفكير فى وضع برنامج سياسى دون الدخول فى الايديولوجية . . وذلك لاننا لاحظنا اننا فى مواجهة الهزيمة والردة نتفق سياسيا ونختلف ايديولوجيا ، ففكرنا فى البرنامج السياسى الذى يجمعنا دون الأفكار الايديولوجية ، التى تفرقنا .

وكان كمال أحمد هو صاحب مصطلح « التجمع » حتى لا يعكس التعبير أية هيمنة لأى فريق . كان المنبر يسمى المنبر الوطنى التقدمى . ثم حذف المنبر ، وأضاف كمال أحمد التجمع فى أول التسمية والوحدوى فى آخرها . وشارك فى بدايات وضع البرنامج ثم ترك العمل .

بعد عام واحد من تحويل المنبر الى حزب ، وقعت أحداث ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ أثناء وجودى فى الخارج . ركبت أول طائرة متجهة الى مصر فعدت اليها يوم ١٨ مساء ، وحضرت أحداث يوم ١٩ . كانت انتفاضة شعبية عفوية بكل معانى الكلمة . وكل انتفاضة من هذا النوع ، هى أكبر من أى حزب فى أى بلد . وبالتالى فاننا نقول نعم كانت هذه الانتفاضة أكبر من حزب التجمع ، ولكننا نضيف انها أيضا كانت « انتفاضة من الأسعار » بمعنى انها لم تصل سياسيا الى مرحلة اليأس من الحكم والأمل فى تغييره . وفعلا بمجرد الغاء قرارات الأسعار ، عاد الناس الى بيوتهم . قال البعض : لماذا لا ينزل المناضلون الى الشارع ويخلقون الثورة ؟ وهو تساؤل استنكارى ينطوى على قدر كبير من المبالغة .

اليوم وأمس (١٧ - ١٠ - ١٩٨٥) على سبيل المثال ، هناك بعض الشباب يقودون مظاهرات من ألف وألفى طالب احتجاجا على حادث الطائرة المصرية التى اختطفها الأمريكيون من الجو وهى تقل مناضلين فلسطينيين الى تونس ، بينما الأمر لا يصبح ناضجا إلا اذا كان هناك مائة أو مائة وخمسين ألف طالب مستعدين للتظاهر . أما غير ذلك ، فالأمر يخلو من النضج السياسى ، فالثورة « فعل شعبى وتقدمى » وليست عملا تقدميا فقط ، وانما هى فعل شعبى أولا ، أى ان يقتنع الشعب بهذا الفعل لدرجة انه لا يستطيع الحياة دون انجازه . انها قضية تحتاج لفهم وادراك عميقين . وكل من يتصوران مجرد خروج الناس لاظهار عدم رضاها على ارتفاع الأسعار يعنى استعدادها لتغيير الحكم ، يقع فى الخطأ . . والدليل انه عندما سافر السادات الى القدس المحتلة لقى تأييدا شعبيا . وكان حزبنا الوحيد الذى قال « لا »

للزيارة ، ولكن الحقيقة ان ما يسمى بالمبادرة لقيت استجابة شعبية .

وقد كانت هذه الزيارة ، رغم كل شىء ، مفاجأة لى . كنت أتوقع المزيد من التنازلات ، ولكنى لم أتصور الزيارة ولا الارتماء فى أحضان أمريكا على النحو الذى حدث . توقعت دائما ان يخضع للغرب ، ولكن ليس الى هذا المدى .

أما اسرائيل ، فقد كنت وما أزال أرى انها خطر جاثم على الأمة العربية ، وان هذا الخطر تستحيل مواجهته سلبيا . والسلبية هنا هى النقيضان : الرفض والاستسلام . وانما تتم مواجهته ببناء أمة عربية قوية فى حضور مصر قوية . وقد نجح العرب نسبيا وسلبيا باتخاذ موقف الرفض . ولكن الرفض وحده لا يكفى ، وانما لابد من بناء عالم عربى قوى اقتصاديا وعسكريا ، متنامى القوة . هذا العالم هو العائق الوحيد أمام بقاء اسرائيل .

لم أحضر جلسة مجلس الشعب التى قال فيها السادات انه مستعد للسفر الى القدس . واعتبرت الجملة مناورة ، ولم أصدق انه سيسافر بالفعل . وحين اتخذت المسألة شكلها الجدى قلنا « لا » وسط تأييد شعبى له ، اذ وعد الناس بانهاء الحروب ومجىء الرخاء وحل القضية الفلسطينية . قلنا نحن : « لا » لن يكون هناك سلام ، ولن يجىء الرخاء من هذا الباب ، ولن تحل القضية الفلسطينية بهذه الوسيلة . وكان من الصعب ان يسمعنا أحد فى غمرة النشوة الشعبية العارمة . سألتنى احدى قريبات زوجتى أيامها : لماذا ترفض الزيارة ، هل تريد لابنى أن يموت فى حرب جديدة ؟

كنت موقنا من ان « الزيارة » وما سيتلوها من خطوات استسلامية سوف نتنازل بسببها عن السيادة وعن دورنا العربى . ولم يستمع الينا الناس ، وكنا فى عزلة كاملة عن الشعب المصرى .

(٤)

تدريجيا بدأ الشعب المصرى يشعر بأن المسافة بين « المبادرة » والسلام الحقيقى بعيدة ، وان المسافة بين الوعود والرخاء أبعد كثيرا . بدت التنازلات بلا مقابل ، لمصلحة اسرائيل . وفى عام كامب ديفيد كان الاجتياح الصهيونى لجنوب لبنان . والحقيقة ان العد التنازلى كان قد بدأ ، ففى عام ١٩٧٧ كان التأييد الشعبى للسادات واضحا ، وفى عام ١٩٧٨ أصبح أقل ، وعند توقيع معاهدة واشنطن فى ١٩٧٩ أصبح أقل فأقل . أما فى عام الرخاء الموعود ١٩٨٠ وهو نفسه عام التطبيع ، فان التأييد كان قد انتهى . ومن ثم كان عام ١٩٨١ هو عام نهاية السادات . كانت التجربة المباشرة للشعب ، وليس الكلام ، هى التى غيرت المجرى ، اذ لم يأت الرخاء ولا السلام ولا الديموقراطية . . على العكس ، توسعت اسرائيل فى عدوانها على لبنان وعلى سورية والقدس ، فقد ضمت الجولان والقدس « قانونيا » . وانخفض مستوى المعيشة انخفاضا مروعا فارتفعت الأسعار وتجمدت الأجور وعجز ميزان المدفوعات وزادت الديون ، وأيضا صدرت خلال هذه الفترة اسوأ التشريعات المعادية للديمقراطية .

لذلك فان « التجمع » بعد ضربات ١٩٧٧ تناقص عدديا ، ولكنه نما جماهيريا ، بمعنى ان خطه السياسى أخذ يشق طريق المصداقية ببطء ولكن بثبات . وهذا ما كنا نشعر به فى الاجتماعات الجماهيرية حيث تؤكد حرارة الاستقبال اننا نمضى فى الطريق الصحيح . أوقفوا « الأهالى » فأصدرنا « التقدم » وكان الناس يأتون ليطلبونها ويتبرعون . هذه كلها مؤشرات على اننا نتطور حتى أصبحنا أقوى الأحزاب تأثيرا فى الشارع السياسى . أما الشارع غير السياسى فتحكمه عوامل أخرى . ولاننا أقوياء فقد نلنا القسط الأوفر من القهر .

لم أتوقع فى جميع الأحوال نهاية السادات كما حدثت . وأذكر ان لطفى واكد اتصل بى يقول : اسمع راديو لندن . كنت نائما ، فلما استيقظت طلبتنى ابنتى تليفونيا لتقول لى : راديو لندن يؤكد ان الرئيس ضرب بالرصاص . أصدرنا بيانا حزبيا استنكرنا فيه استخدام القوة لحل الخلافات ، بغض النظر عن مشاعرنا . رفضنا مبدأ الاغتيال . واشتركت شخصيا فى تشييع جنازة السادات بصفتى عضو مجلس قيادة الثورة . وكان معى عبداللطيف البغدادى وزكريا محيى الدين وحسن ابراهيم وكمال الدين حسين . ولم يشترك معنا حسين الشافعى . كانت الجنازة بعيدة تماما عن المشاعر الشعبية ، فقد مات فى ذروة غضب الشعب عليه ورفضه لسياسته . كان السادات ، بمعنى ما جزءا من التجربة الناصرية ولكنه أحد ثمار السلبيات فيها ، ولا علاقة له بالايجابيات . تظاهر حتى ١٩٧٣ بأنه امتداد للايجابيات ، ولم يكن ذلك صحيحا . كان يكسب الوقت .

عبدالناصر رجل عاش عصره ، وانحاز لأكثر الفئات الاجتماعية فقرا ، ومن ثم فقد كان زعيم الأغلبية بلا منازع . أما السادات فقد اختار أن يكون زعيم الأقلية القوية ، وبذلك فقد كان له حزب منظم ، بينما عبدالناصر لم يكن له حزب . كانت له الجماهير ، ولكن غير المنظمة . ومن هنا كان تشكيل الائتلاف الوطنى عام ١٩٨٠ الذى يكاد يكون عنوانا للجبهة الوطنية مفاجأة غير سارة لجهاز الدولة فى عهد السادات ، فقد اهتز هذا الجهاز فعلا لقيام هذه الاداة التنظيمية . لقد اكتشف جهاز الدولة الساداتية ان اليسار ليس وحده فى المعارضة ، وانما هناك قوى اجتماعية واسعة فى مختلف درجات الوسط ، تعارض الحكم . أى ان « البديل » لهذا الحكم ليس هو اليسار كما كان الجهاز يشيع ، وانما الجبهة .

قتل السادات اذن فى اللحظة التى وصل فيها نظامه الى حائط مسدود أو الى المأزق . وبالتالى ، فقد كانت اليد التى قتلته ، وبالرغم من اننا ضد مبدأ الاغتيال ، هى يد مصرية . وليس المهم هو البحث فى هذا الموضوع كمؤامرة ، فاننى أرفض المنهج التآمرى فى تفسير الأحداث السياسية ، وانما المهم هو الأسباب الاجتماعية والسياسية التى أدت الى المأساة .

□ □

على مدى الأربعين عاما الماضية قام التراث القومى والدينى بتشكيل عقليتى دون تناقض مع اقتناعى بالفكر العلمى . فالاشتراكية العلمية هى أم الفكر الاجتماعى الحديث أيا كانت تشعبات الاشتراكية الى مدارس مختلفة . اننى اختلف مع بعض الشيوعيين فى أمور ، ومع بعض الاخوان المسلمين فى أمور أخرى . ولكنى فى جميع الأحوال اختلف مع الذين يعادون الحضارة الحديثة وكأنها الغرب . انها حضارة انسانية ، وفيها جانب غربى ، ولكنها تشتمل على سمات الحضارة الانسانية . وهى تتمة للحضارة الاسلامية ومن قبلها الحضارة المسيحية والحضارات القديمة كلها كجزء من التطور البشرى العام . وقد نما الغرب فى أوجه عديدة بفاعلية الفكر العربى الاسلامى . ونحن ننمو بفاعلية الثقافة الحديثة المستمدة أصلا من الحضارة الانسانية كلها . ليس هناك « جنسية » نهائية للحضارة . والاسلام أعطى الانسان قيما رئيسية واسلوبا فى الحياة يختلف عن نمط السلوك الغربى . أما الفكر العلمى الحديث فلا يختلف حوله المسلم أو الغربى ، لان ابن خلدون على سبيل المثال هو مفكر عربى مسلم ولكنه رائد فى تأسيس علم الاجتماع الذى شارك فى تكوينه أوجست كونت الفرنسى وكارل ماركس الألمانى ومن أتى بعدهما من علماء مختلفى الجنسية والديانات .

ان اسلوبى فى الحياة مستمد من التربة المصرية العربية الاسلامية ، أما أداتى فى التفكير أى العقل فانها تستخدم أدوات العقل الانسانى الحديث . وهنا القضية . فالفكر ينتقل ولا يستورد ، ليس هناك استيراد وتصدير فى مجال الفكر . وانما الفكر هو فكر العالم ينتقل من مكان الى آخر فيستوعب ويتمثل ويتخذ لنفسه اسلوبا فى التطبيق نستمده من ظروفنا الخاصة . ومن هنا نصل الى كلمة « النظام » ، والنظام لا يمكن نقله ، فالفكر الاشتراكى فى مصر مثلا يمكن ان يصوغ تجربة جديدة كليا فى مجال التطبيق الاشتراكى ، أى فى ابتكار انظام اشتراكى جديد . قد يشترك مع نظام آخر فى بعض السمات ولكن الشكل النهائى سيكون مختلفا .

انى فى بيتى مع زوجتى وأولادى وعائلتى وخارج بيتى مع الناس أسلك سلوك المصرى العربى المسلم . ولكن فى زراعة الأرض أو توليد الكهرباء أو تشغيل مصنع سأطلب العلم الذى لا جنسية له . قد يحتاج الأمر الى تعديل أو تطوير بسبب مناخ مصر مثلا ، ولكن القانون العلمى لن يتغير بانتقاله الى بلادنا .

وحين أشير الى التراث الدينى ، فاننى لا أقصد الاسلام فقط وانما المسيحية الشرقية أيضا ، والحقيقة هى ان المسيحى العربى يتمثل الاسلام كما ان المسلم العربى ليس غريبا على المسيحية . وكثيرا من العادات والتقاليد مشتركة ، بل وقد تضم تراثا حضاريا سابقا على المسيحية .

لقد حددت طريقى باختيار جوهر الاشتراكية ، وهو الايمان بالدور الطليعى للطبقة العاملة ، والجماهير الكادحة بقيادة هذه الطبقة . وكذلك الأمر باختيارى لجوهر الايمان وهو ان ثمة قوة تحضك على الخير سوف تحاسبك . هذا هو الجوهر ، وغير ذلك كله تفاصيل . جوهر الاشتراكية بالنسبة لى ان أكون منحازا للعمال والفلاحين والقوى العاملة الأخرى والمنتجة والوسطى ، وان الديمقراطية هى الصيغة الصحيحة لعملية التغيير ، وان تراثى القومى والدينى هو جذورى التى لا مستقبل لى من دونها .

انى أفرق أيضا بين المعارك والمواقف . البعض يستخدم التراث والدين كأسلحة معركة سياسية ، أما أنا فأحدد هنا المواقف المبدئية . ولذلك فاننى فى قضية الايمان الدينى أحب ان أقول ان الدين واحد والشرائع مختلفة . والمؤمن الحقيقى لا يعرف سوى الخير والرحمة واسعاد الآخرين ، ولا يملك على غير المؤمنين إلا محاولة الاقناع . الايمان يسعد النفس ويريح الانسان . وأتذكر ان عضو « التجمع » المهندس أحمد زين السماك ، وهو امام متصوف ، قد سئل يوما : كيف تشترك فى حزب « الملاحدة » فأجاب السائل : كرجل دين وظيفتى ان أهديهم ، ولا أستطيع ذلك بغير أن أكون بينهم وفى وسطهم . والحقيقة انى لم أقرأ فى حياتى هنا مقالا يدعو الى الالحاد . ولكنى فى أسوان فوجئت بعاصفة على الكاتب الدينى حسين أحمد أمين ـ السفير وابن الكاتب الكبير أحمد أمين ـ لانه قال فى « الأهالى » انه لم يجد نصا فى القرآن والسنة يدعو الى الحجاب . وقد سألت الجمهور المحتشد لاستقبالى : هل قرأتم الردود على صاحب الاجتهاد ؟ قالوا : ولكن هناك من يتخذ من مثل هذا المقال ذريعة لاتهام حزب التجمع بانه حزب غير مؤمن . كانوا يشيرون الى اتهامات موسى صبرى وغيره . ولكن معركة الديمقراطية ، أى حرية الرأى والعقيدة ، هى معركة كبيرة جدا .

ولذلك فاننى بقدر ما سررت لاقتلاع شاه ايران ، بقدر ما حزنت لقيام الدولة الراهنة على أنقاضه ، انى ضدها من حيث المبدأ كدولة عنصرية عدوانية ، فهى ضد القوميات والمذاهب والأديان المختلفة معها ، بل لقد أهدرت أبسط مبادىء الديمقراطية حتى فى صفوف القائمين بها . لقد صدمت وقد صدم معى كل المسلمين . كنا نظن ان سقوط الشاه سيؤدى الى حكم رفيع المستوى . البرنامج السياسى هو ما يربطنى بالناس . ما علاقة « ولاية الفقيه » بالعمل السياسى . البرنامج السياسى ليست له قدسية لانه من صنع البشر . ولاية الفقيه تمنح القداسة لفرد بشرى .

الحزب الشيوعى الايطالى وهو حزب غربى يضع معيارا وحيدا لنفسه هو مدى القرب أو البعد من الجماهير ، بالرغم من انى أشم أحيانا فى بعض أفكاره ومواقفه رائحة العداء للسوفييت . ولكن صورته عند الجماهير هى مقياس النجاح والفشل . موقف هذا الحزب من الدين ـ وهو ليس بأية حال حزبا مسيحيا ـ

هو موقفه من الجماهير ، أى جماهير المؤمنين ، يحتفل معها فى أعيادها ويواكب قضاياها ومشكلاتها . وربما لم نشهد اخفاقا يناظر الاخفاق الايرانى إلا فى السودان تحت حكم النميرى .

ان المبادىء العامة فى الدين لا تتناقض ولا يمكن ان تتناقض مع الاشتراكية أو الديمقراطية أو أى عمل وفكر آخر يحقق سعادة الانسان .

□ □

عندما وقعت الهزيمة فى بلادنا عام ١٩٦٧ كانت فى واقع الأمر هزيمة نظام لم يكتمل بعد . حظه كان سيئا . لم تكن التجربة الاشتراكية قد اكتملت ، كشأن التجربة الوحدوية قبلها فقد هزمت قبل ان تنضج . ولذلك ، فان الهزيمة لم تلحق بالاشتراكية أو القومية بحد ذاتهما ، وانما « المشروع » هو الذى اجهض .

وبالرغم من مسئولية القيادتين العسكرية والسياسية عن الهزيمة ، إلا ان المشروع الناصرى كان مشروعا وطنيا وقوميا صحيحا ، توفرت له بعض عناصر النجاح لفترة وغابت بعض العناصر . هذا النقصان هو الثغرة التى استغلها العدو فضرب ضربته .

انبعاث التيارات الليبرالية والجماعات الاسلامية ، مرجعه دولة « الانفتاح » الساداتية وأموال الن[illegible] .

ولكن الاشتراكية والعروبة مازالتا يشكلان الايمان الأعمق لدى الأجيال . حتى الأحزاب الرأسمالية عندنا ترفع شعارات الاشتراكية ، لانها تدرى جاذبيتها . والشعور العربى فى مصر راسخ .

الفكر الدينى فى مصر لم يتطور بعد الشيخ المراغى والشيخ شلتوت . وفكر الاصلاح الدينى من الامام محمد عبده الى خالد محمد خالد ، لم يجد من يحتضنه . هؤلاء الرجال قدموا فكرا دينيا عظيما ، ليست له امتدادات للأسف . وفى غيابه ظهرت التيارات الجديدة والجماعات .

الى جانب ذلك ، فان مظاهر عصر الانفتاح أدت الى ردود فعل قوية . الثراء الفاحش والسريع والأزياء المستوردة على أحدث موضة والسلوكيات غير الأخلاقية والجرائم الطارئة على حياتنا ، كل ذلك هيأ مناخا مستعدا لاستقبال المظاهر المضادة كالتعصب والحجاب وغير ذلك . وليست الثياب بحد ذاتها أيا كانت ، خطرا . ولكن الفكر الذى وراءها هو المهم . ولسوف تجد الحجاب فى أوساط ارستقراطية وانفتاحية ومتواضعة كادحة ، ولكل فئة « مبرراتها » فى لبس الحجاب . لا يهمنى الشكل ، ولست أعترض على نمو الفكر الاسلامى ، بل العكس أطالب بدعم الفكر الدينى العظيم الذى ذكرت لك بعض أمثلته . وانما يهمنى ان ما يعترض البلاد من مشكلات ضخمة اقتصادية واجتماعية وسياسية لا يجد صدى فى فكر وحركة الجماعات الاسلامية . الاسكان والتضخم وارتفاع الأسعار واسرائيل وأمريكا ، كلها قضايا عاجلة وملحة لا تبدى فيها التيارات الاسلامية رأيا . ليس لديهم أية حلول أو علاج .

ولذلك فان الشعارات والعموميات ستنتهى بالطبع الى مشاعر ملتهبة وانفعالات . ليس لديهم برنامج أستطيع مناقشته . حافظ سلامة مثلا يقول فى كلمة واحدة انه يؤيد القطاع الخاص والملكية الخاصة . والحقيقة هى ان الاتحاد السوفيتى نفسه لا ينكرالملكية الخاصة . ليس هذا كلاما مجددا . ومع هذا فاننى لست ضد الحضور السياسى لهذا التيار ، اذ يجب ان يكون له فى اطار الديمقراطية حضور شرعى . ولكن هذا لا ينفى خشيتى من نموه فى الاتجاه غير السليم أى غير الديمقراطى . ودون أن يكون لديه محور الديمقراطية وهو البرنامج السياسى ، فاننا سنظل فى اطار قضية الدين وتكفير الذين لا يلتقون معهم فى التفكير . أى انه لا سبيل الى المحور الثانى فى الديمقراطية ، وهو حرية المعتقد ، ولا سبيل أخيرا للمحور الثالث ، وهو الحوار .

ولا معالجة جذرية لهذه الاشكالية دون تعميق الديمقراطية من جهة ورفع المستوى الاجتماعى من جهة أخرى .

فى الغرب أحزاب ديمقراطية مسيحية ، ولكنها أحزاب سياسية ، لديها برامج وسياسات ، تسلك من أجل تعبئة الناس حولها السلوك الديمقراطى .

ان تمسكنا بالديمقراطية هو الذى دفعنا لأن نقول « لا » عند انتخاب الرئيس مبارك ، بسبب تأكيده على انه لن يغير من سياسة سلفه . ولم نكن على خلاف شخصى مع السادات ، بل مع جملة السياسات التى قادها وقاد مصر بواسطتها الى الأزمة التى مازلنا نعانيها . ولكن الرئيس مبارك بعدئذ فتح حوارا مع قوى المعارضة ورفع شعارات الانفتاح الانتاجى ومطاردة الفساد وتعميق الديمقراطية . ونحن نثق فى حسن نوايا الرئيس . ولكن التغييرات التى حدثت الى الآن هى تغييرات هامشية ، وليست جوهرية . وقد ازداد اعتماد مصر على الولايات المتحدة عاما بعد آخر ، وفقا للاحصائيات . وهو شىء مؤلم لانه ينعكس سياسيا واقتصاديا واجتماعيا على المواطنين . ولقد كان لدينا أمل قبل انتخابات ١٩٨٤ ولكن ما جرى فيها أبعد هذا الأمل ، حتى ان المعارضة التى أسفرت عنها الانتخابات كانت المعارضة اليمينية . وعندما تصبح المعارضة يمينية فان الحكم بالضرورة يميل أكثر فأكثر الى اليمين . ولذلك فان كل محاولات الترشيد التى يقوم بها الرئيس مبارك على الصعيدين السياسى والاقتصادى تنتهى بعرقلة مراكز الضغط ، ثم التراجع .

هناك ثلاثة قضايا محورية فى تاريخ مصر : الاستقلال الوطنى ، التقدم الاجتماعى ، والديمقراطية أى نظام الحكم . هذه المحاور هى التى تحكم المسيرة الوطنية المصرية . لذلك فالمحور الذى يتحكم الآن فى هذه المسيرة هو القضية الفلسطينية ، فالموقف منها هو الذى سيحكم التوازنات والتحالفات . فى زمن السادات كان شعاره هو السلام بأى ثمن . وكان ذلك يعنى التفريط فى القضية الفلسطينية . أمريكا مع هذا المصير . أما اذا قبلت مصر اطارا آخر للتحرك كمشروع فاس والاتفاق الأردنى الفلسطينى ـ وهو عمل اجرائى ـ فان تحالفاتها العربية والدولية ستتغير ، اذ سيتطلب الأمر توازنا جديدا فى العلاقات . اذا حدث ذلك فى مسيرة مصر ، فسوف ينعكس حتما على السياسة الداخلية كالاعتماد على الذات بدلا من الاعتماد على أمريكا .

ثم يأتى محور « العدل الاجتماعى » أو التقدم الذى كان له شكل ومضون فى عصر محمد على يختلف عن التجربة الاجتماعية الكبرى فى عصر عبدالناصر ، فلكل عصر « عدله الاجتماعى » . ماذا تنوى أيها الحكم من قضية توزيع الدخل فى مصر ؟ الجواب سيحسم تحالفاتك الداخلية . بل وسيحسم موقفك من القضية الثالثة وهى الديمقراطية . اذا أمكن تحقيق الشروط الثلاثة المطلوبة لتحقيق الاستقلال والعدل والديمقراطية فلن تكون هناك ديمقراطية شكلية لان القاعدة الاجتماعية المستفيدة من العدل ستتسع وستشارك فى صنع القرار السياسى .

الشروط الثلاثة مترابطة . وكذلك فان حزب التجمع حين يعمل على ايجاد جبهة الانقاذ فانه يعمل لتحقيق الشروط الثلاثة . اننا ننادى بمصر غير منحازة ، وتقوية مصر حتى يمكن الغاء كامب ديفيد ، وحتى يحدث الالغاء يجب ألا يفرض قيد على ارادتنا ، ولابد من سيطرة البنك المركزى على البنوك ، ودعم القطاع العام وجعله قيادة فى التنمية وتحديد الاعفاءات والاستثناءات للاستثمارات بنوع معين من الصناعات والانتاج . واذا لم تتوفر النية لانجاز التنمية المستقلة حقا ، فان هذا يعنى ببساطة اننا لن نخرج من الأزمة الاقتصادية . واذا توفرت النية فان هذا يعنى تحمل مشاق كبيرة ،فمن الذى يتحمل هذه المشاق ؟ هل هم الفقراء الذين يزدادون فقرا أم الأغنياء الذين لا يدفعون الضرائب ؟ هنا يحتاج الأمر الى قرار سياسى نسميه قرار العدل الاجتماعى ، لان المتضررين من هذا العدل سيقاومون ، ولكن نوع الديمقراطية الذى سيسود هو نفسه الذى سيحدد المسار .

مستقبل مصر ، والمنطقة العربية مرتبط بهذا المسار الذى ترفضه المجموعة الطفيلية الساداتية . ولكن المجتمع المصرى نمت فيه روح العداء لأمريكا واسرائيل . وهذا من شأنه ان يدعم الاتجاه الأكثر عدلا وديمقراطية وارتباطا بالقضية الفلسطينية . هناك صراعات فى المجتمع ودائرة الحكم ، ولكن الرئيس مبارك

يملك امكانية فتح الباب نحو الطريق الصحيح . اننا لا نستطيع ان ننكر بعض الخطوات الايجابية كحرية الصحافة التى تختلف عما كان سائدا فى عهد السادات . ولكن الديمقراطية السائدة حتى الآن لا تسمح باجراء التغيير الديمقراطى . ولذلك يقع الخضوع للضغوط ، ومن ثم التراجع عن بعض الأمور الجزئية جدا كقرارات يناير ١٩٨٤ وهى ليست قرارات ضد الانفتاح على أى نحو وانما هى تسمح بتدخل بسيط من جانب الدولة ، ونجحت قوى الضغط فى دفع الحكومة الى التراجع عن قراراتها .

وهنا قد يثير البعض قضية الجبهة الوطنية . والجبهة فى حقيقتها عمل نضالى وليست كلاما يقال . أطرافها يحددون أنفسهم فى موقف من أجل الديمقراطية مثلا ، أو ضد التطبيع مثلا ، أو ضد الولايات المتحدة مثلا . الهدف يحدد أطراف الجبهة وأشكالها . ان المأزق الذى يواجه مصر هو حصيلة سياسات السادات ، فمن يقف معى بوجه هذه السياسات لا أحد يملك الفيتو ضده ، وانما هو يفرض نفسه فرضا . ولكننى لا أستطيع أن أصوغ الجبهة على الورق ، وهناك من يرفضها من الأساس . حزب الوفد مثلا

يرفضها بل انه يرفض لجنة دائمة لاتصال الأحزاب ، لكنه انشغل بالكلام أو الكتابة عن الجبهة ، والشعب يقيمها يوميا فى مواجهة الأحداث : كخطف الطائرة المصرية من جانب سلاح الجو الأمريكى .

□ □

لعل أول رجل له تأثير فى حياتى هو القومندان محمد ابراهيم فهمى . كان ضابطا يحب الملك والوفد فى وقت واحد . كان يكره الانجليز ، وقد حزن لموقف ٤ فبراير ١٩٤٢ حين هددت السفارة البريطانية الملك فاروق . ونتيجة للمناخ الوطنى الذى أشاعه حولى تعرفت بالآخرين من مجموعة بغدادى ، وقد ترك فى داخلى أثرا عميقا . الرجل الثانى هو حسن عزت الذى كان أول من عرَّفنى بالحركات السياسية فى القوات المسلحة ، كان محبوسا فى سلاح الفرسان . ومنه تعرفت مباشرة على مجموعة بغدادى وقد انضممت لها على الفور ، فكان بذلك أول من « جندنى » للعمل السياسى داخل الجيش . هناك من يهاجمون حسن عزت لأسباب تخصه أو تخصهم ، ولكنه بالنسبة لى هو رجل صاحب فضل .

الرجل الثالث هو جمال عبدالناصر كنموذج وقدوة ، وقد اختلفنا كثيرا ، ولكننا تبادلنا الاحترام والمحبة فلم يتخذ ضدى أى اجراء طيلة حياته على الرغم من احتدام الخلاف بيننا فى بعض الأحيان . ولعلنى الوحيد الذى خرجت وعدت الى الحياة العامة من بين أعضاء مجلس الثورة الذين كانوا لا يعودون اذا خرجوا . لقد خرجت وعدت الى الصحافة ، وخرجت وعدت الى مجلس الأمة ، خرجت وعدت الى مجلس السلام . وربما لذلك بقيت الوحيد من أعضاء قيادة الثورة فى الحركة السياسية العامة .

عبدالناصر كان وظل مقاتلا عنيدا من أجل استقلال مصر . ومنه تعلمت المرونة الثورية ان جاز التعبير .

أما المرأة التى تعلمت منها فهى أمى وزوجتى . أمى علمتنى محبة الثقافة وغرست فى تكوينى بذرة احترام العلم . كانت تقتنى أعداد مجلة « الرسالة » ومجلة « الثقافة » وتستمع الى اذاعات العالم .

زوجتى لها عندى عظيم التقدير وأعمق أحاسيس العرفان بالجميل ، لأنها كانت تدرى باشتراكى فى حركة الضباط الأحرار ، وكانت تثق فى اننى أفعل شيئا صحيحا فلم تثر فى طريقى أية عقبات . بل وساعدتنى على اكمال دراستى فى كلية التجارة . وقد منحتنى الدراسة قوة لتأمين حياتى اذا طردت من الجيش . لقد وقفت الى جانبى .

اننى بشكل عام أقدر المرأة المصرية تقديرا عاليا ، لأنها تحمل خبرة ثمينة تمتد عميقا فى جذور التاريخ .

أما أقرب المفكرين الى عقلى فهو طه حسين ، لأنه الرجل الذى قام بتشكيل عقولنا فى اطار من الأصالة والمعاصرة . طه حسين رجل عظيم كمفكر ، أما الأديب العظيم الأقرب الى قلبى فهو نجيب محفوظ ، خاصة انه كتب عن الأحياء التى أحبها كالجمالية والمغربلين ودرب الجماميز . ان أكثر الفنانين تعبيرا عن روح الشعب المصرى هو عبدالحليم حافظ الذى كان يجسد فى أدائه للأغنية خصال شعبنا العاطفى الوطنى

الرومانسى . والآن ، لدينا عادل امام الذى يمثل الولد المصرى « الجدع » الشهم « البحبوح » . وفى رأيى ان الممثلين المصريين الجدد ، على درجة طيبة من الموهبة ، ولست أتكلم عن النصوص التى قد تفسرهم ، ولكنى معجب بنور الشريف ومحمود عبدالعزيز .

أنا فى النهاية ضابط وسياسى . لذلك أحب ان اختتم هذا الحوار معك بعدة نقاط . اذا كان العرب يريدون الحل السلمى فعليهم الامساك باتفاق فاس . وفى هذا الاتفاق هناك الى جانب الحل المشرف للقضية الفلسطينية فى حدود قوانا الراهنة ، امكانية انهاء الحرب العراقية الايرانية . فبغير هذا الانهاء تفقد القوى العربية موارد ضخمة ضائعة . المسألتان مرتبطتان اذن . ولذلك فاننى أرى ان أمريكا واسرائيل سيقاتلان من أجل الابقاء على هذه الحرب مشتعلة حتى تصفية ما يسمونه بصراع الشرق الأوسط .

ولذلك أيضا على العرب ان يدركوا جيدا أهمية ايقاف الحرب العراقية ـ الايرانية ، ففى هذا الايقاف مصلحتهم القومية لا المصلحة العراقية وحدها .

أى اننى بوضوح شديد أدعو للعمل الحازم فى ايقاف الحرب العراقية ـ الايرانية ، والدفاع المستميت عن بقاء وشرعية منظمة التحرير الفلسطينية . وأتمنى بالتالى ان يعود لبنان الوطنى الديمقراطى المستقل العربى وغير الطائفى . ان المقاومة الباسلة فى الجنوب اللبنانى تؤكد ان فى الأمة العربية طاقة هائلة لا تدعو الى اليأس .

من ٩ مايو الى ٥ يونيو ١٩٨٩ .

■
□
■
□

الفصل الثانى

اليسارى معارضا

يظن خالد محيى الدين ـ وكثيرون معه ـ أن الاختيار الديموقراطى الذى انحاز اليه فيما سمى بأزمة مارس ١٩٥٤ هو السبب الأول والمباشر لابعاده عن السلطة فى ذلك الوقت . ولكن الحقيقة السياسية هى أنه كانت هناك بالفعل أزمة ديموقراطية ، أما الوجه الآخر للحقيقة ذاتها فهى أن خالد محيى الدين كان يمثل اتجاها ايديولوجيا مغايرا لاتجاهات بقية زملائه فى مجلس الثورة .

ولابد من حل عدة اشكالات حتى نصل الى تصور أقرب الى ماهية العلاقة بين هذا المثقف اليسارى والسلطة الجديدة .

فى جلسة المصارحة التى تم فيها ابعاد خالد محيى الدين . قيل ـ دفاعا عنه ـ انه لم يخف « ميوله » عن المجلس أو التنظيم قبل ذلك فى أى وقت . ولم تكد تمضى فترة قصيرة حتى شرع أنور السادات عضو المجلس ورئيس دار التحرير للطبع والنشر فى كتابة سلسلة من المقالات عن « الصاغ الأحمر » . ليست « الميول » المشار اليها اذن هى الميول الليبرالية ، لأن عبدالناصر نفسه قد أبدى فى ذلك الحين من المواقف كما لو انه الليبرالى الوحيد . والأرجح هو أن مقالات السادات كانت الأكثر تعبيرا عن الميول التى بات مجلس الثورة يرفض تحمل تبعاتها بعد أقل من عامين على نجاح الضباط الأحرار فى الاستيلاء على السلطة .

ومعروف أن الامريكيين فى الاتصالات المبكرة بينهم وبين قادة يوليو استفسروا عما اذا كانت الحركة « شيوعية » ، ولما أجيبوا بالنفى القاطع كان ذلك المشهد التاريخى للسفير جيفرسون كافرى وهو يشارك فى توديع الملك فاروق الى منفاه .

وبالرغم من أن سنوات طويلة قد مرت وقعت خلالها تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية وصفها أعداء الثورة وأصدقاؤها ومؤرخوها ونقادها بأنها اجراءات يسارية حينا واشتراكية حينا آخر أو بسبيلها للتحول نحو الاشتراكية حينا ثالثا ، وبالرغم من أن خالد محيى الدين عاد من منفاه السويسرى بعد عامين تقريبا ، وتقلد مسئوليات عديدة فى الاعلام (جريدة المساء ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩ وأخبار اليوم ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥) ومسئوليات سياسية غير تنفيذية كعضوية البرلمان واللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى ، إلا أنه

يتعين علينا التوقف عند تفاصيل قد تبدو هامشية ولكنها ذات مغزى . فلم يحصل خالد محيى الدين كبقية زملائه من أعضاء مجلس الثورة على قلادة النيل ، وهو الوحيد الذى لا تمثال له فى متحف الثورة . والتمثال الذى يمكن العثور عليه فى « المطبعة » لا يحمل اسمه . وكأن هناك اصرارا مضمرا على حذف صاحب هذا الاسم من قائمة صناع السلطة الجديدة . ولأن مضمون الاسم هو المثقف اليسارى ، فقد كان اقصاء يوسف صديق الضابط صاحب المبادرة الشهيرة فى ليلة الثورة (حين اقتحم بقواته مقر القيادة قبل الموعد المحدد بحوالى الساعة) عام ١٩٥٣ دلالة واضحة على الهدف المضمر : وهو اقصاء اليسار عن تحالفات السلطة الجديدة . ولم يكن يسارا مقعدا أو قعيدا ، بل كان جزءا أصيلا فى صناعة السلطة الجديدة . ولكن اقامة هذه السلطة شىء ، واقامة شرعيتها شىء مختلف . وقد كان المطلوب ، بابعاد خالد محيي الدين ، هو استبعاد العنوان العسكرى لليسار من الشرعية الجديدة . وهو الاستبعاد الذى تم على مراحل بدءا باعدام العاملين خميس والبقرى فى كفر الدوار واقصاء يوسف صديق ثم « استخدام » العمال فى أزمة مارس ١٩٥٤ واقصاء خالد محيى الدين ، ثم « استخدام » اليسار بين عامى ١٩٥٦ و ١٩٥٨ فى معركة الأحلاف والعدوان ، وضرب مختلف فصائله بين عامى ١٩٥٩ و١٩٦٤ ثم تصفية تنظيماته المستقلة عام ١٩٦٥ و« استخدام » أفراده فى الاعلام والدعم السياسى .

فى هذه الأطوار كلها كان خالد محيى الدين عنوان المثقف اليسارى المعارض . ولكنه المثقف الذى شارك من الصف الأمامى فى صنع السلطة الجديدة ، حتى اذا لم يصبح من أعمدة شرعيتها . هذا « الدور » التاريخى سوف يأسر خالد محيى الدين فى اطار العمل تحت سقف يوليو طول الوقت . ويستمر المثقف مثقفا ويساريا ومعارضا فى ظل الشرعية التى استبعد من أن يكون أحد خيوطها بدءا من ١٩٥٤ .

يجب أن نلاحظ أن خالد محيى الدين كان « الجامعى » الوحيد بين زملائه فى « الخلية الأولى » أو فى مجلس الثورة بعدئذ . بل ان الذين استكملوا دراساتهم العليا من الضباط الأحرار ـ الصف الثانى والثالث ـ فعلوا ذلك بعد قيام الثورة كثروت عكاشة وحسن صبرى الخولى وعبدالقادر حاتم . أما خالد محيى الدين فقد التحق بالجامعة عام ١٩٤٧ . ومن ثم فقد كان أكثر الجميع ادراكا للحدث المجلجل : طرد ٥٤ أستاذا جامعيا من اليساريين والليبراليين فى ذلك العام التاريخى : ١٩٥٤ . وقد اندهش البعض من تحويل هؤلاء الأساتذة الى العمل فى الصحافة . ولكن المعنى لم يكن خافيا : وهو تحويل المفكر الى داعية . غير أن فقدان الاستقلال كان مشتركا بين الجامعة والصحافة « الثورية » . بل ان عام ١٩٥٤

الذى شهد المظاهرات « الآثمة » والشعارات « المحرمة » : تسقط الحرية ، تسقط الديموقراطية ، هو نفسه العام الذى تشهد « فقدان استقلال » القضاء والعمال . ولم يكن شنق عاملين لقيادتهما مظاهرة تطالب بحق الاضراب بعد قيام الثورة بثلاثة شهور ، ولم يكن ضرب رئيس مجلس الدولة الا استكمالا لتصفية المنابر الديموقراطية كلها ، أحزابا وصحفا ونقابات ، والانفراد بالسلطة الجديدة . وكانت المفارقة ـ الاشكالية ، ان العمال الذين استشهد من بينهم بطلان دفاعا عن الديموقراطية (حق الاضراب) هم الذين هتفواضدها ورجحوا كفة خصومها داخل قيادة الثورة . وكانت المفارقة الثانية ، ان قاضى القضاء الذى أهانته الأيدى المأجورة أو المضللة أو الجاهلة ، هو الذى اشترك مع غيره فى التنظير والتأصيل الدستورى للشرعية الجديدة .

ولم يكن خالد محيى الدين الا مثقفا يساريا ، أى تعبيرا بين تعبيرات اليسار فى الحركة الوطنية المصرية السابقة على ثورة يوليو . وبالرغم من التزامه العسكرى كضابط ، وانضباطه التنظيمى فى حركة الضباط الأحرار ، إلا أن أهم عنصرين فى تكوينه كانا : الثقافة واليسار . ويندرج تحت كل منهما عشرات العوامل والأفكار والمواقف والرؤى ، ولكنهما معا يشكلان الطاقة والقيمة فى حياة خالد محيى الدين عموما ، وفى آليات فكره وسلوكه نحو السلطة خصوصا .

ولم يكن خالد محيى الدين هو الضابط اليسارى الوحيد فى تنظيم الضباط الأحرار . ولم يكن هذا التنظيم بدوره معزولا عن مجمل الحركة الوطنية ، وفى نسيجها الحركة اليسارية . غير أن خالد محيى الدين قد تفرد بقدرة على الفعل ورد الفعل والاتصال والاستقلال والتقاطع دون القطيعة والاستمرار دون المسايرة . كان وما يزال المثقف الذى لا يتوقف عن الممارسة ، ولكنه يحمل تراثا ـ يصل أحيانا الى حد العبء ـ من أفكار وتجارب اليسار المصرى ، ومن خبرات القوات المسلحة ، ومن العلاقات الدولية ، ومن العمل الاعلامى والعمل الحزبى ، ومن الأزمنة المتناقضة . أهمها على الاطلاق : الاستمرار مثقفا يساريا ، من مرحلة المشاركة فى صنع السلطة الجديدة الى مرحلة المعارضة للسلطة البديلة . هنا تأتى المفارقة المحورية ، فإن خالد محيى الدين الذى تم استبعاده من أن يكون بين حيثيات الشرعية التى ساهم فى اقامة سلطتها ، كان لابد من « حضوره » فى قلب المشهد السياسى المعاصر لإسباغ الشرعية بشخصه ومعارضته وحزبه على السلطة البديلة .

يتكون النظام السياسى من السلطة والشرعية . ولقد أسهم خالد محيى الدين كما أسلفت فى بناء السلطة عام ١٩٥٢ ، ولكن هذه السلطة ذاتها استغنت عن امكاناته وما يمثله فى بناء شرعيتها . والعكس تماما هو الصحيح فى مايو ١٩٧١ حيث لم يسهم خالد محيى الدين فى بناء السلطة الجديدة ولكنه شارك فى بناء شرعيتها . والمعنى هو أن الرجل منذ ٢٣ يوليو قد استقر فكرة وسلوكه على أساس « الشرعية » سواء أكان من أعمدتها أو لم يكن . . فقد كان نصيبه فى صنع سلطة ١٩٥٢ كافيا بحد ذاته لأن يتخذ منه مظلة شرعية للاتفاق والاختلاف .

انها اشكالية أقرب لأن تكون مأسوية فى علاقة المثقف اليسارى بالسلطة « الثورية » التى يعد من احدى الزوايا أحد عناصر ولادتها . هذه السلطة التى احتاجت قبل أن تتحقق الى كافة رموز الجبهة الوطنية غير المنظمة وغير المعلنة خارج الجيش . احتاجت الى اليسار فى القليل والى اليمين فى القليل والى الوسط فى الكثير . ولكنها احتاجت اليهم جميعا قبل الولادة وأثناءها وغداتها . وحين هلّت لحظة اكتساب الشرعية ، كانت الأمور قد اختلفت . لذلك فان الاستغناء عن مساهمة خالد محيى الدين فى اكساب السلطة الثورية شرعيتها كان فى دلالته أكثر شمولا من الشخص ، دون أن يفقد « هذا الشخص » مغزاه الخاص . ودون أن يفقد هذا الشخص ورمزيته الحاجة الى الشرعية ، ليمارس دوره (الثقافى ، السياسى) فى ظلها لا ضمن سلطتها .

وسوف نفاجأ بخالد محيى الدين بعد أكثر من ثلاثين عاما على أحداث مارس ١٩٥٤ باكتشافه متأخرا أن البقاء فى السلطة حينذاك كان أفضل من « بطولة » الدفاع عن الديمقراطية . وهو تحليل يصر فيه صاحبه على أن الصراع آنذاك قد دار حول الديموقراطية ، بينما كان الأمر واضحا غاية الوضوح انه صراع سلطة من أجل « الشرعية » البديلة فى وقت واحد : لشرعية السلطة المنهارة ، وشرعية المستقبل الاجتماعى والسياسى للفئات والشرائح والقوى المستفيدة من الاصلاح الزراعى والتمصير والجلاء . ولكن قطاعا من العمال هو الذى حسم ، بتواز مع قطاع من الصف الثانى للضباط الأحرار ، مسألة الشرعية ، بالسلاحين الشعبى والعسكرى معا . وكان ذلك يعنى ضعف اليسار فى الشارع والجيش معا ، أى ضعف تمثيل خالد محيى الدين . ولا ريب فى أن السلطة الجديدة لم تحصل على شرعيتها كاملة إلا فى أحداث ١٩٥٦ من تأميم السويس الى العدوان الثلاثى . ولكن نقطة البداية كانت أحداث ١٩٥٤ بدءا من إعتصام العمال واستنفار أسلحة مهمة فى القوات المسلحة وانتهاء بحادث المنشية . وهكذا ، فى شهور قليلة من ذلك العام التاريخى تم استبعاد شرعية اليسار وشرعية الاسلام السياسى . وكان الموقف من الجامعة والقضاء تجسيما لموقف السلطة الناشئة من المثقفين . وسوف يستمر الموقف من اليسار والموقف من المثقف على طول المسافة من الثورة الى الثورة المضادة . ويمكن استبصار الخط العام فى مسرى التعاريج ، سواء التعاريج الخاصة بسلطة يوليو ١٩٥٢ أو سلطة مايو ١٩٧١ أو التعاريج الخاصة بمسيرة اليسار أو مسيرة

الاسلام السياسى .

لقد كانت سلطة مايو ١٩٧١ مثلا بحاجة ماسة الى « الشرعية » من جميع الأطراف ، فأفرجت عن قوات الاسلام السياسى السجينة ، وعينت لأول مرة فى تاريخ مصر وزراء ماركسيين فى الحكومة وأعضاء قياديين فى الاتحاد الاشتراكى والبرلمان . وعقدت لأول مرة أيضا معاهدة صداقة مع الاتحاد السوفييتى . ولكن الحقيقة السياسية لانقلاب مايو ١٩٧١ كانت أكبر من كل هذه المناورات . وقد انتهت المظاهرة الليبرالية بعد قليل جدا من الوقت ، باعتقال الطلاب والمثقفين وفصل مائة كاتب وصحفى من أعمالهم والغاء المجلات الثقافية وتشريع ترسانة من القوانين المعادية للحريات انتهت الى زج رموز مصر السياسية من أقصى اليمين الى أقصى اليسار فى معتقل سبتمبر ١٩٨١ ، وبعدها بشهر واحد وقع حادث المنصة . ولكن سلطة مايو ١٩٧١ أكدت أكثر كثيرا من سلطة يوليو ١٩٥٢ على أن مخاصمة الديموقراطية ـ فى أية صيغة قديمة أو جديدة ـ تعنى فى المقام الأول الخصومة مع المثقف ، والخصومة مع اليسار .

أى مثقف ؟

ليس ذلك التقنى أو الحرفى الذى تعنيه احدى الجزئيات وتعميه عن رؤية الكل ، أو تشغله المهنة عن الحياة ، أو النظريات عن الممارسة . وانما هو المثقف الشامل الذى يرى الجزء فى اطار الكل والحرفة فى الحياة والنظريات عبر الممارسة . وكان المثقف المصرى عموما عشية يوليو ١٩٥٢ من هذا النوع بدرجات ومفاهيم متباينة ، اذا كان مشتغلا بالعمل العام فى حزب أو جماعة أو لجنة أو هيئة سياسية كانت أو ثقافية أو اجتماعية . كان الشرط المضمر فى تكوين « المثقف » أنه يتبنى أو ينتمى أو يبدع « مشروعا للتغيير » .

وقد تكوّن خالد محيى الدين ثقافيا فى الأربعينات . وعلى الأرجح فانه كأقرانه من أعضاء مجلس الثورة قد استمد ثقافته الأولى من المصادر التقليدية المعروفة فى الريف المصرى والأحياء الشعبية فى المدينة . وهذه المصادر هى البيت والمدرسة وجملة القيم السارية فى السلوك الاجتماعى من أمثلة شعبية وحواديت وحكايات وسير وحفظ للقرآن أحيانا وما يتلى فى المساجد من خطب ومواعظ وما ينعكس على القرية أو المدينة الصغيرة أو الحى الشعبى فى المدينة الكبيرة من الأحداث السياسية فى العاصمة .

ومن هنا فالبذور الثقافية لخالد محيى الدين كانت أولا تلك « البيئة » التى نشأ فيها طبقيا وثقافيا . جده لأبيه يملك أراضى زراعية تنبت القطن والفواكه (المحاصيل التى تصنع الثروة) . وجده لوالدته شيخ طريقة صوفية ، وقد تسمى خالدا على اسم الشيخ خالد النقشبندى . هذه النشأة الاجتماعية ـ الثقافية كان من الممكن أن تخلق مثقفا محافظا . وقد كان والده فعلا من الذين يحترمون اسماعيل صدقى باشا صاحب الانقلاب الدستورى عام ١٩٣٠ وصاحب الفضائح السياسية المعادية للديموقراطية عام ١٩٤٦ . ولكن شيئا قد يبدو هامشيا ، يلفت النظر : هو أن السيدة والدته كانت تقتنى مجلة الرسالة ومجلة الثقافة . وهو أمر شديد الاثارة ، أن تكون هناك فى ذلك الزمان والمكان سيدة « قارئة للأدب » . ولابد أن هذه الظاهرة الفريدة قد أثرت ايجابيا على الابن الذى شرع فى المرحلة الثانوية (١٩٣٤ ـ ١٩٣٨) يقرأ لعبدالرحمن الرافعى وينضم الى « مصر الفتاة » بقيادة أحمد حسين .

والرافعى هو عميد المؤرخين المصريين المحدثين ، ولكنه أيضا زعيم التيار المحافظ الذى يفسر التاريخ المصرى فى ضوء الوطنية ـ الاسلامية التى تمجد الحزب الوطنى القديم ، وتدين أحمد عرابى وسعد زغلول ، وهو الأمر الذى يتسق مع التأثر بحزب أو جماعة « مصر الفتاة » التى رفعت شعار « مصر فوق الجميع » ولم يخف قائدها اعجابه بالنازية والفاشية فكتب « ايمانى » على نسق هتلر الذى كتب « كفاحى » ، وأسس فرقا شبه عسكرية اسماها « القمصان الخضر » على نمط القمصان السوداء التى اخترعها موسولينى .

كان التطرف الوطنى والفكر المحافظ والعاطفة الدينية مثلثا فكريا يضم بين أضلعه قطاعا كبيرا من جيل

يخطو أولى خطواته نحو أعتاب الشباب . وقد خرج خالد محيى الدين من « مصر الفتاة» ليدخل الكلية الحربية وهو فى السادسة عشرة من عمره . وهو يؤكد أن طبيعته لم تكن تلائم الحياة العسكرية ، ولا يجيبنا على السؤال : لماذا اذن دخل الجيش . والأرجح ، من خلال سيرة زملائه من العسكريين فى الدفعة ذاتها والتى سبقتها والتى تلتها ، ان الفكرة الوطنية وحدها هى التى تملك التفسير الشافى . واذا كانت معاهدة ١٩٣٦ قد أتاحت لأبناء الفئات الصغرى من البرجوازية المتوسطة ، أن يلتحقوا بالكليات العسكرية ، فان بعض الضباط الأحرار ـ ومن بينهم خالد محيى الدين وعبدالحكيم عامر ثم ثروت عكاشة وعلى صبرى وأمثالهم ـ لا ينتمون الى الفئات التى احتاجت الى المعاهدة ليصبحوا « ضباطا فى الجيش المصرى » . لذلك يمكن القول ـ دون تجاوز ـ أن الفكرة الوطنية بحد ذاتها عثرت على تجسيد الحلم فى الجيل الجديد من أجيال المؤسسة العسكرية . وهو الجيل الذى عاصر الحرب العالمية الثانية ، والحرب العربية ـ الصهيونية الأولى . لذلك كانت كراهية الانجليز والتفكير فى ألمانيا كأمل مزدوجة الدلالة : فالانجليز يحتلون بلادنا ويحتلون فلسطين . والألمان يحاربون الانجليز ويكرهون اليهود . وعدو عدوى صديقى . تلك كانت الأفكار التى شكلت وجدان القطاع العسكرى من جيل الاربعينات ، ولم ينج منها خالد محيى الدين بأصوله الدينية التى قادته مع غيره من الضباط الشبان الى « الاخوان المسلمين » . ولكنه يحرص على تسجيل هذا المعنى : « لم أكن عضوا بالمعنى الحرفى لهذا المصطلح ، وانما كنت ضمن مجموعة الضباط الذين هم على علاقة بالاخوان المسلمين » . وسنلاحظ أن العبارة ذاتها ستتكرر حين يتكلم عن تجربته مع الشيوعيين : « لم أكن عضوا ، وانما كنت أحضر المناقشات الثقافية التى انتهت باختلافى معهم وخروجى » .

كان حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ الذى جاء بالنحاس زعيم حزب الأغلبية الشعبية الى الحكم بناء على ضغط الانجليز على الملك من أخطر الأسباب التى باعدت بين الضباط الشبان والحزب الديموقراطى ، ودفعت بهم الى التنظيمات أو التيارات المعادية للوفد . ولكن يبدو أن هناك فترة مضطربة فى حياة خالد محيى الدين ـ وربما على نحو مختلف فى حياة زملائه ـ تقع بين عامى ١٩٤٤ و١٩٤٧ . هذه الفترة تدل على أن الدين لم يكن بالنسبة لخالد « اسلاما سياسيا » أى دينا ودولة ، وانما كان وقد ظل الى الآن ، مجموعة من القيم الاخلاقية والمثل الروحية وضوابط الضمير . وفى سياق هذا التعريف للدين ، وجد خالد نفسه فى سياق المعنى الاجتماعى للخير والشر والفقر والغنى . وليس مستبعدا أن يكون هذا الوعى الدينى هو الذى قاد خالد محيى الدين نحو اليسار فى قلب الحركة الوطنية الملتهبة إبان الاربعينات . وليس مهما بالدرجة الأولى أن يقع تحت ناظرية كتاب عن الماركسية لروجيه جارورى أثناء وجوده فى « الاخوان المسلمين » (١٩٤٤ ـ ١٩٤٧) وأن يقرأ بعدها كتابا عن الاشتراكية البريطانية لجون ستريشى وآخر لرامزى ماكدونالد وثالثا لسلامة موسى .

والأهم أن هذه الكتب ـ أى القراءة ـ كانت « الخبر » . أما مبتدأ الطريق الى يسار الحركة الوطنية المصرية فقد كان الوعى الاخلاقى بالدين مرتبطا بالانفتاح على حركة الواقع خارج القوات المسلحة . كان الرجل يجتاز أسوارا شائكة مرتين : المؤسسة العسكرية بكل ما فيها من ضبط وربط ، والأصول الاجتماعية بكل اغراءاتها من استقرار وازدهار . ويعترف خالد محيى الدين فى صراحة تامة انه كما تناقض مع الاخوان المسلمين تناقضا حادا لانعدام البرنامج الوطنى ـ السياسى والاجتماعى ـ فى عملهم ، فانه تناقض تناقضا حادا مع الشيوعيين الذين تعرف عليهم فى تنظيم « اسكرا » بسبب موقفهم الغامض من الدين . انها فترة القلق الكبير ، حيث كانت نشأته الدينية تشده الى « الاخوان » ، وحيث كان الفكر الاجتماعى الوليد يشده الى الشيوعيين . ثم حسم أمره وخرج من الاثنين . أى انه لم يجد نفسه ولم يحققها فيهما : « كان خروجى وغيرى من الاخوان جماعيا ونهائيا الى غير رجعة . وحين أقبلت حرب فلسطين وتطوع من صفوفهم بعض أفرادهم لم يكن فى ذلك مدعاة للعودة اليهم » . ويقول أيضا أن « العاطفة عندى ـ وربما عند جيلى ـ أقوى من النضج السياسى الذى بلغناه والثقافة التى تلقيناها » . وهى اشارة الى تلك القراءات

الممتدة بعد مرحلة الرافعى وأحمد حسين فى الثلاثينات ابان المراهقة - على طول المرحلة العسكرية من طه حسين الى سلامة موسى ومن عادل كامل الى نجيب محفوظ .

وباستثناء ثروت عكاشة ليس هناك ما يدل على أن ثقافة الضباط الأحرار كانت من هذا المستوى والنوعية ، فجمال عبدالناصر نفسه ، وهو من أكثرهم قراءة ، لم يكن أكثرهم ثقافة . كانت مواهبه القيادية أكبر كثيرا من ثقافته . وكانت ثقافته فى الأغلب براجماتية ، معلوماتية ، تخدم القرار السياسى . لذلك تحولت قراءاته بعد الوصول الى السلطة ، الى التقارير والملخصات . وكانت الصحافة والاذاعة أهم أدوات « المعرفة » ، والمقصود المعلومات .

ولكن تكوين خالد محيى الدين فى الأساس كان تكوين « المثقف » الشامل الذى يرى فى العمل السياسى طريقا الى تجسيد الحلم ، وفى السلطة أداة للتغيير . عندئذ تصبح الثقافة من غايات السياسة وتصبح السياسة مشروعا ثقافيا . وهو تكوين يختلف كليا عن تكوين « السياسى » الذى يرى الثقافة من أدوات السياسة . وبالطبع فكل مثقف سياسى بالضرورة ، وكل سياسى هو مثقف بالضرورة . ولكن الموهبة الفردية والخبرة الاجتماعية والبنية الذهنية والمناخ الثقافى ، كلها تفرز عناصر الترجيح والتركيب والتكوين لعناصر المثقف أو السياسى .

ومن قراءة المذكرات والوثائق والمؤلفات التاريخية المتناقضة عن الضباط الأحرار ، لا يبدو « المثقف » أساسيا فى تكوين غالبيتهم . وأحيانا لا يبدو « السياسى » أيضا . ولكن السياسيين منهم ، قلتهم القليلة تكونت ثقافيا . وخالد محيى الدين من هذه القلة القليلة التى يتوازن فيها المثقف والسياسى . يختلفان ويتناقضان ويتفقان ويلتقيان ، ولكنهما فى جميع الأحوال حاضران ومترابطان . هذا أحد أسباب البقاء فى الساحة السياسية الى اليوم ، من خارج السلطة . انه مثقف لا يعرف العزلة أو التنظير أو التفرغ للتأليف ، لانه سياسى متصل أوثق الاتصال بالشارع الشعبى والحركة الوطنية . وبالتالى فهو مرتبط بقوة هذا الشارع وضعفه ، بقوة الحركة الوطنية وضعفها . واذا كان الخروج من السلطة دليلا على ان النظام الجديد قد رفض اكتساب الشرعية من اليسار حتى لا يعود فيمنح هذه الشرعية لليسار أيضا ، فان ضعف الحركة الوطنية عموما والديموقراطية خصوصا واليسار على نحو أكثر خصوصية هو الذى صنع المفارقة : ان تشارك فى صنع سلطة تحجب عنك شرعيتها . ولخالد محيى الدين فقرة ذات دلالة متميزة : « كنا نريد تأمين نجاحنا فقط فى تغيير السلطة . لم تكن لدينا رؤية واضحة محددة للمشكلات الملموسة .

« لم نكن أدركنا قوتنا الحقيقية » .

والملاحظة الأولى أن خالد يتكلم بصفة الجمع فيقول « كنا » و« لم نكن » . والحقيقة أنه يتكلم عن نفسه فقط ، والانطباع عن الآخرين يحتاج الى تعديل : فهم ما كانوا يعرفون « قوتهم » العسكرية ولا « القوة الشعبية » . ولكنهم كانوا يعرفون ، بشكل عام ، الوسائل والغايات . لذلك كانت أزمة مارس ١٩٥٤ نقطة الحسم فى الحصول على الوسائل والوصول الى الغايات : تحقيق شعارات الحركة الوطنية فى الأربعينات من دون الاطار الليبرالى لديموقراطية ثورة ١٩١٩ .

كان خالد محيى الدين كبقية زملائه قد ربح من حرب فلسطين تصورا عربيا لأية استراتيجية مصرية مستقلة . ولكنه تميز عن هؤلاء الزملاء فى اكتشافه«إن الديموقراطية هى القيمة العظمى فى النضال الوطنى من أجل الحرية والاستقلال . وهذا ما يفسر حرصى بعد قيام الثورة على العودة السريعة الى الحياة النيابية ». وقد بات الآن ينظر الى « التاريخ » على النحو التالى : « كنت أرى أهمية انهاء الاوضاع الاستثنائية والعودة الى الوضع الطبيعى حتى ولو أدى الأمر الى فقدان السلطة وعودة الجيش الى الثكنات . كان تفكيرا مثاليا بطبيعة الحال فليس من أحد يمسك بالسلطة ويفرط فيها . ولكنى الآن أعزى هذا الى ضعف الحركة اليسارية فى مصر ، فلو أن مناخها كان ناضجا لكان بقائى فى مجلس قيادة الثورة ربما أكثر فعالية من استقالتى التى يحتفل بها الكثيرون كعلامة بارزة فى مسيرة الكفاح من أجل الديموقراطية . وأظن

أننى لو بقيت فى السلطة لأثرت فى الأحداث على نحو أعمق وأكثر جدوى . لذلك أعترف بأننى أخطأت التصرف حينذاك ، بالرغم من أن البعض يرى فى موقفى عملا بطوليا ، ولكنها بطولة لا تؤثر فى مجرى الأحداث » . ولكن المثالية التى ينقد بها خالد محيى الدين موقفه عام ١٩٥٤ لا تتوقف ، لأن مجرد الافتراض بأن بقاءه فى السلطة كان ممكنا يؤكد استمرار رؤيته المثالية . ويؤكد أيضا شجاعته ، ولكنها فى الصميم شجاعة « المثقف » الأخلاقية . إلا أن السحب المثالية تنقشع عن رؤياه حين يضيف الى ضعف اليسار عناصر أخرى يحددها فى كتابه « مستقبل الديموقراطية فى مصر » (كتاب الأهالى ـ القاهرة ١٩٨٤) على النحو التالى : « ان الاجراءات العملية التى اتخذتها الثورة لمصلحة الجماهير الشعبية قد فجرت (آمالها) فى التحرر من نفوذ العائلات الكبيرة . وفى نفس الوقت كانت الفئات الوسطى فى المجتمع تحتاج الى الاستقرار الذى افتقدته فى السنوات الأخيرة قبل الثورة . ومن ناحية أخرى كان كتابها ومفكروها قد روجوا من قبل لفكرة المستبد العادل » . (ص ٢٣) . ولعل أبرز هؤلاء الكتاب كان توفيق الحكيم الذى رفع شعار « الكل فى واحد » فى رواية « عودة الروح » التى صرح جمال عبدالناصر انه تأثر بها ، وهو أيضا الذى شنّ حملة ضارية على البرلمان والأحزاب فى « شجرة الحكم » . ولم يكن الحكيم أول من نادى بفكرة المستبد العادل ، ولا الوحيد ، فقد سبقه الامام محمد عبده فى القرن الماضى . ولكن المسافة الزمنية لها وزنها فى التقييم والتأثير ، فقد طرح الحكيم مفهومه عن المستبد العادل فى أعقاب ثورة وطنية ديموقراطية أنعشت الرياح الليبرالية . أى أنه فى هذه النقطة كان عكس الريح .

نجحت قيادة يوليو اذن فى أن تصور الأمر كما لو أن « الثورة » تتناقض فعلا مع الديموقراطية . وكانت « الجماهير » ـ أى الشرائح الوسطى والصغرى من البراجوازية المصرية وقطاعات من العمال والفلاحين ـ على استعداد للتضحية بالديموقراطية « ولم يقف فى الجانب الآخر متمسكا بالديموقراطية النيابية والأحزاب والحريات السياسية الا قلة من المثقفين ونقابة المحامين وطلاب وأساتذة الجامعات » (ص ١٢٥ من المصدر السابق) . وبدأ مسلسل الخصومة مع الديموقراطية باسم « هيئة التحرير » أو « الاتحاد القومى » أو « الاتحاد الاشتراكى » وباسم المرحلة الانتقالية وباسم العدوان الاستعمارى والعدوان الصهيونى وباسم خطة التنمية والتحول الاجتماعى . وطيلة الخصومة التى اتخذت شكل التصفية الجسدية للعمال والمثقفين ، والتعذيب البدنى والنفسى الى التصفية السياسية والمعنوية ، كان « المثقف اليسارى المعارض » بعيدا عن السلطة مبعدا عن الشرعية .

وقد ازداد وعى خالد محيى الدين راديكالية من خلال ثقافة المنفى حيث أكب على دراسة الاشتراكية والفلسفة الاسلامية وتاريخ مصر فى « الأصول » جنبا الى جنب مع الاختلاط المباشر بالتجارب الاجتماعية والأنشطة العمالية فى أوروبا .

لم يكن خالد محيى الدين ليستطيع أن يحقق ذاته كمثقف وسياسى خارج الشرعية . لذلك سرعان ما عاد من المنفى فى أول فرصة متاحة (١٩٥٥ منتصف المسافة من أزمة مارس ١٩٥٤ الى عدوان ١٩٥٦ مرورا بباندونج والعدوان الاسرائيلى على قطاع غزة) . ومن المفيد الانصات الى صراحة خالد محيى الدين وهو يحكى قصة لقائه بعبدالناصر الذى كان يريد أن يتأكد من « موقفه » . والمقصود هو الاطمئنان الى « التأييد » وليس المشاركة . كان الاحتياج متبادلا ، فاليسار المصرى كان سيجد نفسه معزولا لو أنه ظل بعيدا أو مبعدا . وسلطة يوليو بدورها كانت بحاجة الى دعم اليسار المحلى وهى تخاطب اليسار العالمى ، وليس من أجل خطابه الى الشعب . لذلك طلب عبدالناصر من خالد محيى الدين ـ بعد شهر من عودته الى مصر ـ أن يترك سويسرا ويختار : بين أن يكون سفيرا فى تشيكوسلوفاكيا أو رئيسا لتحرير جريدة يسارية هى « المساء » . أى أن المطلوب هو « توظيف » اليسار ، خارجيا أو داخليا . وفى الحالين هى وظيفة الدعم ، الدبلوماسى أو الاعلامى . ولا علاقة للوظيفة بسلطة صنع القرار أو رقابة تنفيذه . ولأن خالد محيى الدين المثقف والسياسى ، فانه لم يتردد فى اختيار جريدة « المساء » . انها فى جميع الأحوال « منبر » .

وللمفكر دور سياسى مهما كان حجمه . ولكن مفهوم المثقف كان مختلفا بين سلطة يوليو وخالد محيى الدين . كان المثقف الشامل الذى لا يفصل بين النظرية والممارسة ولا بين الاستراتيجية والتاكتيك هو مفهوم المثقف المستقل بفكره ـ وحبذا تنظيمه السياسى ـ عن فكر وتنظيم السلطة التى شارك فى تأسيسها والشرعية التى باركها دون أن يشارك فى بنائها . ولكن هذا المثقف الذى يحتفظ لنفسه بموقع يسارى فى حركة المجتمع ، يحتفظ ضمنيا بالحق فى المعارضة . وهو حق يصل الى درجة « الواجب » . لذلك نلاحظ أن سلطة يوليو فى ذروة مرحلتها الوطنية قد استعانت بالمثقف اليسارى فى الدعاية (الصحافة أساسا بانشاء جريدة المساء وتعيين عدد كبير من الكتاب والصحفيين اليساريين فى جريدة الجمهورية ومجلة التحرير والهدف وبناء الوطن تباعا) . كذلك الأمر فى مرحلتها الاجتماعية فقد اشترك بعض المثقفين اليساريين فى ادارة بعض الصحف ومؤسسات وزارة الثقافة كالنشر والمسرح والسينما والثقافة الجماهيرية ، لوقت قصير لم يتجاوز عدة أشهر فى بعض الأحيان . وهكذا ، فان خالد محيى الدين المثقف كان رئيسا لتحرير « المساء » لمدة ثلاثة أعوام فى نهاية الخمسينات ، ورئيسا لمجلس ادارة أخبار اليوم لمدة عام فى منتصف الستينات . لم يكن الأمر على أى نحو وفى أى وقت اشراكا للمثقف اليسارى فى صنع القرار . وكان خالد محيى الدين السياسى عضوا فى البرلمان لبعض الوقت وعضوا فى اللجنة المركزية (وليس اللجنة التنفيذية العليا) لوقت آخر ، دون أن يكون ذلك اشراكا للسياسى اليسارى فى صنع القرار . على العكس من ذلك كان المثقف والسياسى اليسارى الذى يعمل من خارج الشرعية ضيفا على السجون والمعتقلات والمنافى والمقابر ، طوال فترة التحولات الاجتماعية المسماه لدى النظام وكتّابه بالمد الاشتراكى . كان ذلك هو الموقف الحقيقى لسلطة يوليو من المثقف اليسارى الذى تتبادل معه عدم الاعتراف بالشرعية . ولكنها لم تكن تمانع فى الحصول على تأييد من يعمل فى ظل شرعيتها ـ منابرها ، أى وفقا لشروطها حيث يتحول المثقف الى داعية لفكَرها لا مبدعا لفكره .

وبالطبع كان العرض والطلب صراعا بين أطراف عدة ، ولم يكن اختيارا فرديا محضا . ولقد ارتضى خالد محيى الدين أن يدير جريدة المساء . ولكن ماذا حدث ؟ يقول : « لاحظ عبدالناصر أن المساء التى أصدرها لتأييده تتحفظ على بعض اجراءاته وقراراته . وكنت أفاجأ بما يصلنى من أخبار مطلوب نشرها ، وتتضمن ما هو صحيح وما هو غير صحيح جنبا الى جنب ، فلم أكن أنشر ما أراه ليس صحيحا باجماع وكالات الأنباء ومصادر الأخبار الموثوقة . ومرة أرسل الى أنور السادات فى مارس ١٩٥٩ ليقول لى أن الرئيس يرى أننا فى فترة حرجة لا تحتمل أنصاف الحلول ، فإما أن تنضم المساء الى بقية اخواتها فى موقف موحد الى جانب النظام ، وإما التخلى عن قيادتها . وتخليت . ولم أقابل عبدالناصر خمس سنوات كاملة من ١٩٥٩ الى ١٩٦٤ تفرغت خلالها كليا لحركة السلام » . انها فى الوقت نفسه الفترة التى أمضاها المثقفون اليساريون والعمال فى السجون . أى أن خالد محيى الدين كان عنوانا مطلوبا إبان المد الوطنى بين عامى ٥٦ و١٩٥٧ . ولكنه لم يصلح لدور « الداعية » لفكر غيره . لم يكن المنبر منبره ، ولكنه فى ظل الشرعية كان على استعداد للقاء فى منتصف الطريق حيث كانت المعركة الوطنية مناخا مواتيا لليسار . ولكن ملابسات الوحدة المصرية ـ السورية ، وخصوصا ضرب الديموقراطية فى القطرين ، كان مناخا مضادا . وفى عام ١٩٦٤ عاد المناخ المواتى مرة أخرى . ولكن المثقف اليسارى رفض أن يكون اليسار لونا على جدار يطلى نهارا ويمحى ليلا . ووقع الصدام مجددا و« خرجت من أخبار اليوم برضاى الكامل ، وكالعادة قال لى البعض أنه يجب أن أصبر واحتمل أكثر ولا أخرج . ولكنى خرجت ، تماما كما حدث عام ١٩٥٤ فقد كنت أستطيع البقاء ، ولكنى لم أفعل « وانتقلت الى مكتب المجلس القومى للسلام فى الاتحاد الاشتراكى ، وبقيت فيه حتى وفاة الرئيس » . وليس للاصرار على فكرة القدرة على البقاء فى هذا المكان أو ذاك وفى هذه المرحلة أو تلك إلا معنى واحد هو القدرة على التنازل . أما الصمود على الرأى فضلا عن المشاركة فى

السلطة فانه لا يترك هامشا لحرية الفرد ، لأن هذا الصمود ذاته هو اختيار لمفهوم المثقف ورفض لمفهوم الداعية .

واذا كانت سلطة يوليو التى شارك خالد محيى الدين فى تأسيسها قد سارعت الى « نفيه » الى خارج البلاد بعد عامين فقط من « الثورة » ، فان سلطة مايو ١٩٧١! التى لم يشارك الرجل فى صنعها قد سارعت هى الأخرى الى تحديد اقامته فى منزله . ومن الغريب أن هذا قد حدث وقت احتياج السلطة الجديدة الى « شرعية » لا ينقصها مباركة اليسار . واذا كان المثقف الليبرالى طه حسين كان أول من أطلق صفة الثورة على حركة يوليو ١٩٥٢ ، فان المثقف « اليسارى » - أى صاحب التاريخ اليسارى المبكر فى السياسة والأدب - عبدالرحمن الشرقاوى هو أول من أطلق على انقلاب مايو ١٩٧١ صفة الثورة . وهى صفة صحيحة باعتبارها نقلة نوعية مضادة لشعارات يوليو وانجازاتها : كان العجز المشترك بينهما هو غيبة الديموقراطية فى أية صيغة تناسب الاستقلال الوطنى أو التنمية أو الوحدة العربية فى ظل يوليو ، أو صيغة تنسجم والشعارات الليبرالية فى عصر الانفتاح . وفى الثانى من يناير عام ١٩٨٢ التقى بمدينة الجزائر خالد محيى الدين والعقيد معمر القذافى الذى بادره بهذا السؤال « هل تعرف سبب تحديد اقامتك منذ ١١ سنة ؟ لقد أخبرنى السادات بأنه يرى فيك مصدرا للشرعية » أى أن الأمر قد أصبح وكأنه يرادف موقف سلطة يوليو التى رفضت أن يكون خالد أو غيره مصدرا لشرعيتها . كانت المرة الوحيدة التى خرج فيها خالد على الشرعية هى لحظة انتمائه الى تنظيم الضباط الأحرار . وفى تلك اللحظة أيضا تخلى عن أية ولاءات أخرى باستثناء الولاء لدوره كمثقف يسارى . وهو المثقف الذى رفضت سلطة يوليو أن يشارك فى بناء شرعيتها تحسبا لمستقبلها الاجتماعى - السياسى وتحالفاتها الداخلية والخارجية . ماذا يكون الموقف ، الآن ، من السلطة البديلة التى ستثبت يوما بعد آخر انها كانت حاضرة فى جهاز الدولة ومؤسسات المجتمع طول الوقت ، وانها ساهمت فى توسيع ثغرة الديموقراطية لتنفذ منها فى الوقت المناسب ثم تنقض على السلطة بكاملها ، أى على ما تبقى من ايجابياتها . وهى المنجزات التى استقطبت بين ١٩٦٥ و ١٩٧٠ حركة اليسار ، حتى اذا كان المثقف والسياسى خالد محيى الدين فى مكتب « المجلس القومى للسلام » . ماذا سيفعل الآن ؟

لم يتردد فى مواجهة احتمال عودة مجلس قيادة الثورة أن يمنح سلطة مايو ١٩٧١ تأييده . وكانت بحاجة شديدة الى هذا الدعم من اليسار بمختلف فصائله . ولم يكن المثقف اليسارى قد شارك أدنى مشاركة فى صنع سلطة مايو ، ولكنه لم يتخلف عن منحها الشرعية ، خاصة فى خضم حرب أكتوبر المجيدة . يؤكد خالد محيى الدين انه لم يشعر باطمئنان نحو القائد السياسى لانقلاب مايو منذ تعرف عليه حتى مصرعه . ولكن الاعتراف المتبادل والمتزامن مع « الحرب » بالشرعية هو الذى دفع المثقف اليسارى الى النضال من أجل المنبر المستقل .

□ □

لا يعرف المثقف الشامل العمل منفردا ، فهو يختلف عن الكاتب المستقل الذى ينتهى عمله بانتهائه من المقالة أو الكتاب وتسليمه للناشر . ويختلف أيضا عن « الأستاذ » الذى تنتهى مهمته بانتهاء المحاضرة أو القاضى الذى ينتهى واجبه بتلاوة الحكم . وانما هو يعمل فى اطار « الجماعة » السياسية المنظمة . وهى فى حالة خالد محيى الدين جماعة الأخوان المسلمين ، ومنظمة ايسكرا الشيوعية ، وتنظيم الضباط الأحرار ، ومجلس قيادة الثورة ، والمجلس القومى للسلام ، ثم منبر اليسار فى الاتحاد الاشتراكى ، فحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى . وبالتالى ، فليست كتابات المثقف والسياسى هنا إلا جزءا عضويا من « العمل الحزبى » .

ومن اليسير القول أن سلطة مايو هى التى أسست الأحزاب واختارت قياداتها ، فالوقائع الجزئية ترجح

ذلك . ولكن الحقيقة السياسية تختلف ، لأن الاختيار الاقتصادى ـ الاجتماعى للسلطة الجديدة كان يحتم ـ ولا يزال ـ اطار التعددية . وعلى صعيد الأمنية الشخصية فقد كان السادات يرغب فى أن يكون الكاتب عبدالرحمن الشرقاوى هو « ممثل » اليسار . وكان يرغب أيضا فى أن يكون المنبر اليسارى « تجمعا » للماركسيين . ولم تتحقق الرغبات أو الأمانى بل فرضت الوقائع الأكثر شمولا وعمقا خالد محيى الدين وصيغة التجمع الراهنة ، كمنبر لمختلف فصائل اليسار العلنية .

وما يرجح الوقائع على الأمنيات ان « المكبوت » فى صدر السلطة الجديدة قد عرف طريقة الى التنفيس بمجموعة هائلة من الاجراءات المعادية للحريات الديموقراطية ضد نقابة المحامين ونقابة الصحفيين ونادى القضاة (أى نقابات الرأى) ومجموعة موازية من الهيئات المستجدة كالمجلس الأعلى للصحافة والمجلس الأعلى للقضاء ، تدعمها ترسانة من القوانين باسم السلام الاجتماعى والوحدة الوطنية والعيب والاشتباه . ثم كانت العبارات الغريبة مثل « الديموقراطية الشرسة » و« الديموقراطية ذات الأنياب » و« سأفرم بالديموقراطية » . وترافق ذلك مع تعضيد صريح لجماعات الاسلام السياسى التى لم تتوان عن اثارة النعرات العنصرية والتعصب الدينى وارتكاب جرائم القتل والتخريب ضد الدولة والمجتمع على السواء . وقد انفجر « المكبوت » مدويا فى اعتقالات سبتمبر ١٩٨١ ووقف الصحف المعارضة عن الصدور مما دفع خالد محيى الدين الى الافصاح عن هذه النتيجة « ان الترابط بين انجاز التقدم الاجتماعى والحرية الاجتماعية ، وبين الديموقراطية والحرية السياسية تلازم حتمى فى ظروف بلادنا ، وان حكم السادات استغل طموح الناس الى الحرية والديموقراطية لضرب الثورة الاجتماعية والوطنية فى مصر . . دون أن يحل أزمة الديموقراطية » (ص ٣٣ من « مستقبل الديموقراطية »)

كان المنبر المستقل لليسار ولا يزال هو الهمّ الأساسى للمثقف اليسارى المعارض . ومن الواضح على مسيرة الحركة اليسارية المصرية بالرغم من كل تعرجاتها وسلبياتها وضعف ارتباطها بالجماهير (نتيجة أصولها الاجتماعية وثقافتها واضطهاد الأنظمة المختلفة) انها قد تمسكت على مدى تاريخها بقضية الاستقلال الوطنى والديموقراطية جنبا الى جنب ودون انفصال . وكان الكفاح من أجل شرعية المنبر المستقل جزءا من طموحها لربط النخبة بالقاعدة الشعبية العريضة . ولذلك بقيت الديموقراطية سواء فى علاقة الدولة بالمجتمع أو فى صياغة الاطار التنظيمى للتجمع ، من الهموم الأساسية فى فكر خالد محيى الدين وسلوكه السياسى . ومن هنا كان تأكيده المستمر على أن « نوع الديموقراطية الذى سيسود هو الذى سيحدد المسار » . ولم تعد صدفة أن المثقف والسياسى الوحيد الذى تبقى من ثوار يوليو هو خالد محيى الدين . هذه هى الظاهرة الفريدة . هو وحده الذى تبقى من جيله ـ قادة ثورة يوليو ـ فى الساحة السياسية مناضلا . ولم يتغير قط خطه السياسى العام كمثقف يسارى معارض .

وكانت هناك فى قلب المسألة الديموقراطية وحواليها عدة اشكاليات رئيسية فى طليعتها الارتباط الوثيق بين الاستقلال والهوية القومية من ناحية ، وبين الثقافة وهذه الهوية من ناحية أخرى .

قليل من المثقفين فى التاريخ هم الذين تتاح لهم صناعة السلطة . وقد أتيح لخالد محيى الدين أن يكون طرفا لبعض الوقت فى صناعة « سلطة الثورة » والمشاركة بالتالى فى صناعة القرار . ثم أتيح له فى وقت آخر مازال ممتدا الى الآن أن يساهم فى صناعة الشرعية دون صناعة القرار . أى أنه جزء لا يتجزأ من النظام دون أن يكون جزءا من السلطة . يبقى « القرار » فى الوسط ، حيث لا يشارك فى صنعه ، ولكنه بقدر ما يتصل المنبر المستقل بقواه الاجتماعية يمكنه التأثير فى أسلوب القرار أو نوعيته ومداه .

قضية الاستقلال الوطنى لا تنفصل عن اشكالية استقلال المثقف ، كما أن اشكالية الهوية القومية لا تنفصل عن السؤال الثقافى . يقول خالد محيى الدين انه « على مدى الأربعين عاما الماضية قام التراث القومى والدينى بتشكيل عقليتى دون تناقض مع اقتناعى بالفكر العلمى » . وفى جميع الأحوال فان الغرب قد أضاف الى الحضارة الانسانية التى تشكل الحضارة الاسلامية أحد أزهى عصورها . ولكن أسلوبه فى الحياة ـ على حد تعبيره ـ مستمد من التربة المصرية الاسلامية « أما أداتى فى التفكير ـ أى العقل ـ فانها

تستخدم أدوات العقل الحديث » .

وفى كتابه « الدين والاشتراكية » (دار الثقافة الجديدة ـ القاهرة د. ت) الذى يسجل بعض مواقفه فى الستينات والسبعينات يقول « ندعو كل فرقاء العمل السياسى والاجتماعى فى وطننا الى الكف عن لعبة تصنيف الدين فى خانة نظام اقتصادى بعينه أو مذهب اجتماعى بالتحديد » (ص ٦) . وهو يفسر « النص » أو انه يجتهد فى تفسيره اجتهادا موازيا لمشايخ الاصلاح الدينى من محمد عبده الى أمين الخولى الى محمد خلف الله أحمد فهؤلاء الثلاثة يشكلون له اطارا مرجيعا فى القول بأن الاسلام لا يتناقض مع العدل الاجتماعى أو الديموقراطية . ولكن أطروحة خالد محيى الدين الأساسية لا تجعل من النص القرآنى أو السنّة النبوية برنامجا سياسيا للمجتمع أو نظام الحكم المعاصر . وانما هو الى جانب رؤيته للاسلام كثورة شاملة فى عصره ، يرى أيضا أن « الايمان » لا يتناقض مع تبنى الفكر الاشتراكى الحديث والنضال من أجل حياة أكثر حرية وعدلا « فالدين والقيم الدينية ضرورة لمجتمعنا فهى بما تتضمنه من وازع أخلاقى وبما يفرضه الايمان على المؤمن من علاقات (. . .) يشكل رقيبا مستمرا على الضمير يحاسبه ويحثه على تجنب الزلل » . . وإذا كان الدين ضرورة « فان الاشتراكية هى الصيغة العصرية التى ولدت نتيجة لتطور الفكر الانسانى فى صراعه الطويل بحثا عن الحقيقة حتى توصل الى كشف القوانين العلمية التى تحكم حركة المجتمع وتطوره نحو حياة أفضل خالية من الاستغلال » (ص ١٥ من المرجع ذاته) . هذا « الايمان » الذى لا يتناقض مع الوعى الاشتراكى لا يتناقض أيضا مع الآخر « فالمسيحى العربى يتمثل الاسلام كما أن المسلم العربى ليس غريبا على المسيحية . وكثيرا من العادات والتقاليد مشتركة ، بل قد تضم تراثا حضاريا سابقا على المسيحية » . هنا « ايمان » دينى بالاسلام ، وايمان حضارى بالتعددية العقائدية والتنوع الفكرى . وهو انفتاح على « الآخر » تكتمل به شرعية الثقافة والانتماء القومى والانتساب الى الحضارة الانسانية الحديثة عبر « بطاقة » ممهورة من التراث العربى الاسلامى .

هذه الهوية القومية المتصلة بالتقدم البشرى هى التى تفصل بين المثقف الشامل من ناحية والمثقف السلفى الراديكالى من ناحية أخرى ، حيث تتجمع بينهما نقاط الافتراق : الديموقراطية تواجه الحاكمية ، والتعددية تواجه الاحادية ، والمرجع البشرى يواجه المرجعية « المقدسة » ، والقومية العلمانية تواجه الأهمية الدينية . لذلك قد يجد المثقف المعارض نفسه فى مواجهة المؤسسة الدينية « الشعبية » ان جاز التعبير عن تيارات تكفير المجتمع والدولة بالنظر اليهما فى اطار « الجاهلية الجديدة » . كما أن هذا المثقف قد يجد نفسه أيضا فى مواجهة المؤسسة الاقتصادية ذات النشاط الطفيلى . وفى الحالين يتبدى المأزق ـ الاشكالية على النحو التالى : ترسيخ شرعية السلطة واضعاف شرعية السلفية الراديكالية المرشحة كبديل . ولكن هذا الترسيخ يعنى فى المقابل إضعاف شرعية المنبر اليسارى المستقل بسبب الاجراءات غير الديموقراطية والبعيدة عن الحد الأدنى للعدل الاجتماعى .

وفى مواجهة هذا « المأزق » يضاعف المثقف الشامل ، لا من معارضته للسلطة والسلفية الراديكالية والانفتاح الطفيلى فحسب ، بل يضاعف أولا من « شرعيته » فى الشارع الشعبى ، بتعزيز استقلال المنبر والربط العميق بين المثقف والتنظيم : نحو سلطة جديدة .

لم يكن المثقف اليسارى المعارض على مدى تاريخه يفكر فى السلطة مكتفيا بالبحث عن الشرعية . وقد أيقن الآن أن الشرعية لا تتناقض مع التفكير فى السلطة .

انها تظل أداة التغيير الأولى نحو مجتمع تصبح فيه الثقافة مضمونا حضاريا للهوية القومية والاستقلال الوطنى . وهو نفسه مجتمع الديموقراطية القادرة على اثراء الفرد والوطن ، والمشاركة فى صنع التقدم البشرى .



الفصــل الثـالث

شــهادة على صـــبرى
(١)

لعل التعريف الأدق لعائلتى هو انها عائلة ثورية أكثر منها عائلة ارستقراطية . أقول ذلك سلفا لايمانى بالتأثير القوى والعميق للعائلة فى تكوين شخصية الفرد .

لقد شاركت عائلتى فى ثورة عرابى ، ذلك ان جدّى لأمى أمين باشا الشمسى كان أحد أركان الثورة العرابية فى القرن الماضى ، بالرغم من انه كان من « الأعيان » ومن العائلات المقربة للخديو ، ولكنه انضم الى الثورة باعتبارها ثورة شعبية . ولما هزم عرابى فى التل الكبير سجنوا جدّى ، فقد حكم عليه الخديو بالسجن . وكان جدى من أعيان الشرقية ، ولذلك كان من قبيل الاذلال ان حكم عليه الخديو أيضا بأن « يكنس » شوارع الزقازيق (عاصمة الاقليم) .

وامتد هذا التقليد الثورى فى العائلة ، حين اشترك خالى على الشمسى ـ أى ابن ذلك الجد نفسه ـ فى ثورة ١٩١٩ مع سعد زغلول . وقد ترك حزب الوفد مبكرا ، ولكنه كان من مؤسسيه .

هكذا ترى ان البيت كان بيئة سياسية ، من حيث الأشخاص الذين يزوروننا والأحاديث التى تدور والأعمال الوطنية التى أشاهدها بعينى الطفل المتشوق ان يفهم وان يدرك . والدتى أيضا شاركت فى ثورة ١٩١٩ وخرجت فى المظاهرة الشهيرة ، وكانت عضوا دائما فى اجتماعات صفية زغلول . بالطبع لم أكن قد ولدت حين قامت الثورة ، فقد أتيت الى الدنيا بعدها بعام (فى أغسطس ـ ١٩٢٠) . ولكن الاجتماعات لم تنقطع والزيارات والذكريات . ولقد كان هذا الجو السياسى هو « التربية » الأولى والأساسية لوجدانى وتفكيرى ، بحيث ان العمل العام أصبح يشكل « طبيعة » اهتماماتى وتكوينى منذ البداية ، أو منذ بداية البدايات ، أى سنوات الصبا .

والجانب الآخر هو انى بين سن العاشرة والخامسة عشرة ، كنت أسكن مع عائلتى فى ضاحية المعادى (وان كنت قد ولدت فى القاهرة بشارع الفلكى) . والمعادى ضاحية كانت أجنبية تماما ، يقطنها أساسا انجليز وأجانب أقبلوا فى ركاب الانجليز كالايطاليين واليهود . وقد بنوا المنازل على الطريقة الأوروبية ، بالرغم من ان بلادنا لا يهبط عليها الثلج الذى يحتاج الى هذا الطراز . وكانوا يؤسسون النوادى الرياضية .

وكنت أمارس الرياضة وأحتك خلالها بأولاد الأجانب ، وكانت لى صداقات عديدة مع أبناء الانجليز وبقية الجنسيات . ولكنى من خلال التربية العائلية كنت أشعر كما لو اننى غريب فى بلدى .

كانت هناك على الجهة الأخرى من شريط سكة حديد حلوان ، المعادى الأخرى أو المعادى البلد . قرية مصرية تماما ، يسكن فيها الذين يخدمون أهل « المعادى السرايات » كما كانوا يسمونها . وحين تنتقل من هنا الى هناك تشعر كأنك انتقلت الى عالم آخر : أزقة وحوارى وبيوت من الطين والفقر . كنت أعبر الى هناك بواسطة الدراجة ، أعبر قضبان السكة الحديد لاراني فى قلب هذا الحى الشعبى . وكان الفارق الصارخ بين النعيم فى جهة والجحيم فى جهة أخرى يفصلهما شريط حديدى ، يدفعنى للتساؤل المبكر حول أوضاع الأجانب وأوضاع أهل البلد . كانت كل مقدرات المعادى فى أيدى الانجليز : شركة « الدلتا » التى تدير الضاحية هم أصحابها ، الشركة العقارية التى تخطط وتبنى هم أصحابها ، النادى الرياضى هم أصحابه ، والمدارس هم أصحابها . أما الذين يحفرون ويبنون وينظفون ويحملون الأثقال ويخدمون ويحرسون ويفلحون البساتين ، فهم المصريون .

كنت فى السادسة حين التحقت بمدرسة « الفرير » الفرنسية فى باب اللوق ، وحصلت على الابتدائية وأمضيت عاما فى المرحلة الثانوية ، أى خمس سنوات فى الفرير انتقلت بعدها الى الخرنفش .

قبل ذلك أحب ان أقول اننى فى الصيف كنت أحب البقاء فى المعادى حيث النادى الرياضى وحمام السباحة . ولم أكن أحب الانتقال مع الأسرة الى الاسكندرية ، خصوصا وان أبى وكيل وزارة الأوقاف حينذاك ، كان مشرفا على شئون الزراعة والايرادات ، وكان مضطرا للبقاء فى فصل الصيف بسبب محصول القطن . كان يخرج ثلاث أو أربع مرات أسبوعيا الى الريف بسبب مقاومة الدودة وغير ذلك ، فكنت أذهب معه . وقد كان يملك أرضا فى الفيوم وتملك والدتى أرضا فى الزقازيق ، ولكن رحلاته فى الريف كانت خاصة بأراضى الأوقاف الزراعية .

وهكذا ، فاننى بين العاشرة والخامسة عشرة - سن المراهقة كما تعلم - كنت قد تعرفت معرفة وثيقة على القطر المصرى من الدلتا شمالا الى المنيا جنوبا . رأيت القرى والنجوع والفقر والجوع . وكان والدى ينزل من السيارة الى عمله ، أما أنا فكنت أتجول و« أتفرج » . وأذكر فى هذا السياق حادثة تركت فى نفسى أثرا عميقا ، فقد كان على أبى ان يعاين منطقة بجانب « طوخ » فى القليوبية - ربما كانت قريبة من القناطر - وكانت اصابات دودة القطن شديدة جدا فى ذلك الموسم .. نزلنا الى الغيط ، ومن كثرة الدود كنت أراه يمشى على ثيابنا . وكانت مقاومة الدودة تتم بالتقاط أبناء وبنات الفلاحين لها بأيديهم ، وهم فى مثل سنى تقريبا ، أو أصغر ، ووراءهم رجل يهوى بعصاه على ظهورهم وأرجلهم ليسرعوا فى « تنقية الدودة » حسب التعبير الفلاحى . لم تكن هناك مقاومة بالكيماويات فى ذلك الزمن ، والجو حار فى شهر أغسطس ويكاد الأولاد يتساقطون من الاعياء والشمس والضرب ، وهم - أكرر - فى مثل سنى أو أصغر . أترابهم الآن فى أماكن أخرى يسبحون فى البحر أو فى حمام السباحة ، ولكن كل طفل من هؤلاء كان عليه ان يعود الى البيت ومعه ثلاثة قروش على الأكثر .

تأثرت عميقا من قسوة الحياة وعبودية الدنيا . ولكننا بعد انتهاء أبى من عملية « المرور » وجدت نفسى معه قبيل الغداء نتوجه الى « سرايا » ريفية تحوطها الحدائق من كل جانب . لم تكن هناك أجهزة تكييف بالطبع ، ولكن الجو كان ألطف بمراحل . واذا بصاحب الأرض والسرايا (خواجة يونانى) دعانا الى الغداء ، نحن والمأمور والعمدة ، واذا بأطايب الطعام الريفى اللذيذ تأتى ، ولم يكن منظر الدودة والأولاد قد غادر مخيلتى بعد . كانت « الديوك الرومية » ورائحة الشواء و« الفطير المشلتت » تستفز بلاشك مشاعر الذين خبزوها وطبخوها وحملوها . وكان الخواجة اليونانى يشتم الفلاح المصرى باقذع السباب ، وان سبب

وأذكر انه فى السنة الرابعة الابتدائية حوالى عام ١٩٣١ أو ١٩٣٢ قامت حملة فى مصر تحاكى الحركة

« الدودة الشديدة السنة دى » هو كسل الفلاح . أى فلاح يا خواجة ، أنت الأجنبى وهو صاحب الأرض ، ومع ذلك تشتمه ؟!

لذلك كان من « أمتع » القرارات التى انفعلت بها بعد ذلك بسنوات طويلة ، هو قرار الثورة « بعدم تمليك الأجانب أراض زراعية » بالاضافة - طبعا - الى الاصلاح الزراعى وغيره . ولكن سيطرة الأجنبى على الأرض كانت أكثر اذلالا ربما ، من الاحتلال العسكرى . . فالاحتلال قوة مادية مباشرة ، تحتاج الى القوة المقابلة لتطردها ، ولا أحد يعترف بشرعية الاحتلال . أما التغلغل الأجنبى فى أرضك فهو العار الذى أيقظ فينا الاحساس بالظلم الاجتماعى وقد تجسد أولا فى الأجنبى ، وتاليا فى الاقطاعى المصرى الذى لم يكن أقل ظلما للفلاح من الأجنبى . واذا كان ثمة فرق بين الاثنين ، فهو ان الأجنبى أجنبى أولا وأخيرا ، أما الاقطاعى المصرى فقد أذل أخاه فى المواطنة اذلالا بلغ أحيانا حد القتل . لا أريد أن أذكر أسماء ، ولكنى أتذكر عائلات اقطاعية كانت تعامل الفلاحين كالاقنان وتعامل نساءهم كالجوارى . كان الاقطاعى المصرى يملك الأرض ومن عليها بالفعل لا بالمجاز ، فيحل لنفسه ان يسجن ويقتل ويفعل ما يشاء بعائلة الفلاح . الأجنبى كان يعتمد قبل معاهدة ١٩٣٦ على المحاكم المختلطة وقوانين امتيازات الأجانب فيقول لك « أنا حماية » ولكنه فى السلوك اليومى المباشر كان أقل قسوة من الاقطاعى ابن البلد . غير انهما فى النهاية استغلال بشع ، وان ارتبط احدهما بالسيادة الأجنبية على البلد ، وان ارتبط الثانى بالأول والنظام الاجتماعى الاستغلالى .

أعود الى التعليم فأقول انه بالرغم من ان أبى استكمل دراساته العليا (الهندسة) فى بريطانيا (جامعة جلاسكو باسكتلندا) إلا اننى واخوتى تعلمنا فى المدارس الفرنسية .

مدرسة الفرير ، مدرسة قاسية من حيث الانضباط الذى عرف به الرهبان . كنا نذهب صباحا الى المدرسة ونعود فى الخامسة مساء ، فأتلقى درسا فى العربية على يد شيخ أزهرى . والحقيقة ان هذا الشيخ كان يعلمنى حفظ القرآن واللغة قبل ذهابى الى المدرسة بعام ، وكان يفعل ذلك مع اخوتى أيضا ، وحتى بقية أفراد الأسرة ، فهو نظام تربوى عائلى .

كان « الأستاذ » يبقى معى ساعة أو تسعين دقيقة حسب قدرتى على الاستيعاب وحسب حجم الدروس . وبعد ذلك أقوم بواجباتى المدرسية الأخرى التى تستمر حتى التاسعة مساء . ومعنى ذلك اننى كنت أحتاج الى ١٤ ساعة يوميا من العمل المتصل . وهى عملية شاقة مرهقة ، ولكنها أفادت فى تشكيل القدرة على التحمل .

كانت مدرسة « الفرير » خليطا من أكثرية أجنبية وأقلية مصرية أغلب أفرادها من المسلمين . وهذا غريب ، فقد كان الأقباط ينفرون من المدارس الفرنسية . لماذا ؟ لانها مدارس كاثوليكية ، وهى تعلم الدين . وهناك كنيسة فى قلب المدرسة . ولم نكن نحن المسلمين نحضر حصة الدين . ولكن المسيحى كان مضطرا للحضور . لذلك كان عدد التلاميذ الأقباط قليلا . ولكن الحقيقة هى انه لم تكن فى المجتمع المصرى قضية مسلمين وأقباط . وكانت روح ثورة ١٩١٩ ماتزال - فى هذه النقطة خصوصا - حية ، وكان الأقباط فى قيادات حزب الوفد ، حزب الأغلبية حينذاك . وكانت العلاقات العائلية بيننا وبين الأقباط علاقات عادية طبيعية ، فلم تكن هناك « مسألة طائفية » أصلا .

كانت المدرسة تضم مجموعات من المصريين والمتمصرين والأجانب . كان هناك عدد كبير من اللبنانيين المسيحيين ، وعدد من أصل يونانى وعدد من اليهود . ومع ذلك لم تكن ثمة مشكلة بالمعنى الدينى أو الطائفى . ولكن المصريين كانوا يشعرون بأنهم فى محيط أجنبى . وهذا شىء آخر . الأساتذة فرنسيون ، فيما عدا أساتذة اللغة العربية ، والمناهج فرنسية والمواد كذلك فيما عدا اللغة العربية أيضا . الجو كله فرنسى يشعرنا بالغربة ، ورغم ذلك ، ورغم الرقابة الصارمة ، فكثيرا ما اتصلنا نحن المصريين بالأحداث خارج المدرسة .

الغاندية فى الهند تدعو الى مقاطعة البضائع الأجنبية والاكتفاء بالانتاج الوطنى . وكان ذلك يثير الأساتذة الفرنسيين ، ولكنهم يغضبون فى صمت ولا يفصحون عن معارضتهم لموقفنا . وفى عام ١٩٣٥ وكنت فى الخرنفش ـ المرحلة الثانوية ـ كنت أمر بالترام يوميا على المدرسة الخديوية فى شارع الخليج (بورسعيد حاليا) . وذات يوم لاحظت ان هناك بوادر مظاهرة فنزلت من الترام عند الخديوية ، فلم أذهب الى المدرسة فى ذلك اليوم . وفى اليوم التالى أجروا معى تحقيقا ، وطلبوا من والدى الحضور .

كان بيتنا وفديا ، ولكن والدى لم يكن كذلك . كان ضد الأحزاب عموما ، ويرى فى الحزبية لعبة انجليزية لالهاء الشعب عن مطالبه الوطنية . وكنت فى ذلك الوقت فى الخامسة عشرة من عمرى ، فلم أعرف ما هى الجهة التى تساند مقاطعة الانجليز . ولم يكن ذلك يعنينى فقد كنت متأثرا بوالدى غاية التأثر . كان ضد الأحزاب ولكنه ينتخب الوفد . وكنت أمضى برفقته وقتا طويلا ، وقد عاملنا دوما كأصدقاء . وكان يقول لى ان سعد زغلول أخطأ بقبوله رئاسة الوزارة ، فذلك يعنى دخوله لعبة الكراسى الموسيقية . كان أبى يقول : إما ثورة وإما سياسة . وكان يرى ان السياسة لعبة الانجليز . لم يكن له اتجاه سياسى ولم ينضم لأى حزب ، فقد كان ايمانه الوحيد هو انه يتعين على الحركة الوطنية ان تستمر فى كفاحها حتى يخرج الانجليز . أما مساومات الحكم فانها لن توصل الى شىء سوى بقاء الانجليز . ولاأشك فى ان هذه الأفكار قد تركت تأثيرها البالغ فى تكوينى المستقل عن أى نشاط حزبى . وقد تعزز هذا الموقف بعد ان حصلت على البكالوريا ودخلت كلية الحقوق حوالى عام ١٩٣٧ .

كانت معاهدة ١٩٣٦ قد أبرمت . ورأيت من مكاسبها الغاء المحاكم المختلطة مما يعنى عودة جزئية للسيادة . كما انها أعطت الجيش المصرى فرصة أن يكبر ، مما أضفى على السيادة قوة . ولكن الدعاية المضادة للمعاهدة فى ذلك الوقت لم تجعلنا متحمسين لما جرى . ولم تكن أعمارنا من النضج الكافى للبحث عن عناصر ايجابية فى المعاهدة . ولكننى شعرت وغيرى بأن بعضا من كرامتنا قد استرد .

ان الأثر الأقوى الذى أتذكره فى بناء وجدانى وتفكيرى أثناء الدراسة هو أثر « الثورة الفرنسية » ، فقد كانت دراستى التفصيلية لها ومعايشتى لمبادئها وأحداثها تتم بمختلف وسائل التربية والتعليم . ان الفرنسيين يهتمون بالأدب والتاريخ اهتماما كبيرا ، فكنت التقى بالثورة الفرنسية فى دواوين الشعر وقصص الروائيين وكتب المؤرخين وتمثيليات المسرحيين . وبهذه المناسبة ، فقد أحببت الأدب الفرنسى حبا عظيما لعمقه وشفافيته ، ولكن راسين وكورنى هما الأبلغ والأعمق والأكثر تأثيرا فى ثقافتى . وكانت هناك حصة مخصوصة للالقاء فى المدرسة ، وهو ليس القاء مجردا ، وانما هو القاء تمثيلى انفعالى . وكانت هناك فرقة مسرحية . وكنت أحب المناظرات الشعرية .

دخلت كلية الحقوق اذن كمدخل للعمل السياسى ، ولكنى بطبيعتى لم أكن أحب الدراسات النظرية . وقد صدمنى النشاط السياسى فى الجامعة التى رأيتها مقسمة الى أحزاب ، وهى ذاتها الأحزاب خارجها : الوفد والشيوعيون والاخوان ومصر الفتاة . أصابتنى خيبة أمل من قواعد « العلاقات العامة » التى تحكم الحياة الحزبية داخل الجامعة ، حتى انى رأيت المصلحة الوطنية كما لو انها ستار يخفى المصالح الشخصية والعائلية أو الفئوية ، مما زاد فى اقتناعى بموقف والدى من الحزبية وعزز موقفى نهائيا منها . وكان ذلك بداية انعطافى عن السلك الجامعى أيضا ، فما ان نقلت الى السنة الثانية وبدأ فصل الصيف حتى فكرت مليا فى ترك دراسة الحقوق .

ولاننى رياضى وأهوى الطيران ، فقد فكرت فى الالتحاق بدراسة الطيران . لم تكن لدينا كلية طيران ، . وانما كنا ندخل الحربية اذا اجتزنا اختبارات القبول بنجاح ، وبعدئذ يختارون منا الأكثر لياقة بدنية ونفسية وذهنية للطيران . والتحقت بالحربية عام ١٩٣٨ .

الحقيقة انه كانت لدى انطباعات وأحاسيس ومشاعر وطنية واجتماعية ، ولكن لم تكتمل هذه كلها « كفكرة » واضحة متبلورة إلا بعد الثورة . أى اننى عندما دخلت الكلية الحربية لم أكن قد انضويت بأى شكل

تحت لواء فكرة سياسية بعينها بين التيارات التى يضطرم بها الفكر المصرى فى الأحزاب والجامعات . وقامت الحرب العالمية الثانية ، فتخرجت دفعتنا بسرعة ، بعد عام ونصف العام . تخرجت ضابطا لا ضابط - طيار ، لاننى لم أكن قد أكملت دراسة الطيران . كنت من الذين اختيروا من طلاب الحربية للطيران . وكنت أدرس مواد الحربية ثم أتوجه لدراسة الطيران فى مكان آخر . ولكنى بقيت فى الحربية حتى قامت الحرب ولم أكن قد أتممت دراسة الطيران . وفى عام ١٩٤٠ كنت قد استكملت هذه الدراسة وأصبحت طيارا ، والتحقت بالقوات الجوية .

وفى ذروة صعود الألمان فى حرب العلمين ، كانت المشاعر الوطنية قد بدأت تميل نحو المحور ، خصوصا فى الجيش . ويعرف الجميع قصة عزيز المصرى (القائد العسكرى المصرى الذى قيل الكثير عن علاقته بالألمان أثناء الحرب حتى انه أخذ طائرة بمساعدة بعض معاونيه للهرب من مصر ، ولكنها سقطت فى قليوب . وكان الذى يقودها الطيار حسين ذو الفقار صبرى شقيق السيد على صبرى) . الحقيقة اننى كنت أختلف مع هذه الميول وذاك الرأى . وكانت هناك مناقشات عديدة ، بعضها مع أفراد وبعضها مع تجمعات ، والبعض الآخر كان تنظيمات تصطاد الجنود الانجليز ليلا من البارات أو من قرب المعسكرات وتقتلهم . وكان لى معارف وأحيانا أصدقاء من هؤلاء الضباط الوطنيين الذين يميلون للمحور نكاية بالانجليز . وكنت أعارضهم ، وأجد نفسى فى صف الأقلية ، وكنت أقول لهم : لو اننا استبدلنا الانجليز - الاستعمار العجوز - بالاستعمار الألمانى الفتى ، فاننى أكون قد سلمت بلدى للاستعمار الأسوأ . والعنصرية الألمانية مشهورة بعدائها العرقى لا لليهود فقط وانما للاعراق غير الآرية كافة . كان تفكير الزملاء أصحاب هذه الميول تفكيرا انفعاليا . لذلك فحين اشتركت فى نقل طائرات الحلفاء من الخطوط الخلفية الى الخطوط الأمامية فى العلمين - ولم يكن هذا معناه اشتراك مصر فى الحرب - غضب منى زملائى واختلفت معهم قائلا : كان لابد من الاشتراك فى الحرب ضد النازية ، فقد كنا سنربح السلاح والتدريب والقوة والخبرة العسكرية .

والحقيقة ان مشاركتى فى الجيش الانجليزى كانت فرصة ذهبية لا بسبب الخبرة التى اكتسبتها فقط ، وانما بسبب رحلاتى من جبل طارق حتى سيلان مرورا بفلسطين والعراق والخليج . كنا حوالى عشرين طيارا مصريا . بصفة اعارة من الحكومة المصرية . وقد أتاح لى السفر احتكاكا بشعوب شديدة الاختلاف . وفى الهند اتضح لى بما لا يقبل الشك ان المجتمع الهندى سيحصل على الاستقلال غداة نهاية الحرب ، فالشعب موحد لاستقبال النهاية والبداية . والنقطة الثانية انه نتيجة الحرب نقل الانجليز من أوروبا كميات كبيرة من المصانع التى تنتج السلاح أساسا ، وطبعا صناعة الحديد والصلب . بدأ اذن الاشتغال بالتكنيك الحديث بعيدا عن القاذفات الأجنبية ، كانه مصنع أو مخزن لانتاج غير حربى . كانت الهند مضمونة عند الانجليز أكثر من مصر ، فهى مشاركة فى الحرب . وعندما أحرزت الهند استقلالها أحرزته « قوية » متقدمة .

وكانت النقطة الثالثة التى ربحتها من هذه الرحلات هو تعرفى المباشر على فلسطين (حوالى عام ١٩٤٤) . وكان الحاج أمين الحسينى يقيم فى برلين ، وهو الأب الروحى لحركة المقاومة العربية . وكنت أرى فى ذلك خطأ فادحا ، فقد رأيت فلسطين جيدا : حيفا ويافا وتل أبيب والقدس . واكتشفت ان هناك فيلقا يهوديا لا يحارب ، وانما هو فيلق أنشىء لغرض ما . فيلق مسلح لا يحارب ، لماذا ؟ وفى الوقت نفسه يبدو العرب فى أعين الانجليز بصفتهم أعوان النازية بقيادة أمين الحسينى . أما اليهود فهم يقيمون المستعمرات بالتدريج ، وشتان ما بين القرية اليهودية والقرية العربية من حيث النظافة والمناعة . القرية العربية بقيت كما كانت ، والقرية اليهودية تحولت الى قلعة . كنت أنزل الى الحى العربى فى تل أبيب مثلا ، وأجلس مع العرب فى مقاهيهم ، فلم أجد لديهم أى فكرة عن احتمال سيطرة اليهود على البلد ، بل كانوا يسخرون من مجرد التفكير بهذا الأمر ، لايمانهم بانه ما ان يخرج الانجليز حتى يستولوا هم على سلطة وطنهم . عاطفيا ، كنت أميل الى تصديقهم ، ولكن الواقع من حولى كان يزرع فى نفسى الشك . كنت أجد المستعمرات والقلاع والترتيبات الصهيونية فى مواقع استراتيجية ، والعرب لا يفعلون شيئا سوى تأييد المحور . علامات استفهام تسد أمامى - كعسكرى - طريق التفاؤل .

كانت الهند وفلسطين أهم تجربتين سياسيتين ربحتهما من خلال رحلاتى أثناء الحرب . أما الخبرة العسكرية فاهمها كان حضورى ـ لا مشاركتى ـ معركة انزيو فى ايطاليا حيث قامت ألف طائرة بالغارة ، ولم يربح الحلفاء هذه المعركة .

أنهيت الاعارة بعد عام ونصف العام (من ١٩٤٣ الى ١٩٤٤) وعدت الى الجيش المصرى .

وعلى عكس الهند لم تحصل مصر على استقلالها التام بعد انتصار الحلفاء ، لان الحركة السياسية المصرية ارتكبت أخطاء كثيرة فى مقدمتها عدم الاشتراك فى الحرب . وخرج الجيش المصرى ضعيفا فلم يحصل على السلاح ولا على التدريب . وكانت الحكومة المصرية قد « أعلنت » الحرب بشكل انتهازى تماما لمجرد الحصول على عضوية الأمم المتحدة . والحقيقة ان قبولهم لعضويتنا لم يكن « لسواد عيوننا » وانما لنزيد عدد الأصوات المؤيدة للغرب .

كان الجيش يغلى ، ولكن بين عامى ١٩٤٥ و١٩٤٧ لم تكن هناك تنظيمات سياسية داخله ، بالمعنى الدقيق لهذا التعبير . كانت حرب فلسطين هى التى فجرت الفكر السياسى داخل الجيش . وكنت قد أصبحت مدرسا فى كلية الطيران . لم تكن حرب فلسطين قد أعلنت ، ولكن العمليات القتالية بين العرب واليهود كانت قائمة . وقام أحد التنظيمات السرية (الاخوان المسلمون) بتدريب بعض المتطوعين وارسالهم الى فلسطين ، وكان لهذا التنظيم جناح عسكرى من أعضائه أو من المتعاطفين معه . كان الجيش يغلى ، والكثيرون يريدون اللحاق بالحرب الدائرة أو التى على وشك الاعلان الرسمى . هنا ، بدأت بعض التنظيمات داخل الجيش ، وبدأ بيع السلاح وتهريبه . وفكرنا فى ذلك الوقت ـ أى البعض منا ـ فى مساعدة فوزى القاوقجى ، وسافروا فعلا الى سورية وفكروا فى تجهيز مطار ، والبعض الآخر يقوم من هنا بارسال الطائرات . كيف ؟

كنت أنا قائد السرب فى كلية الطيران ، كنت أتسلم الطالب بعد تخرجه وأدربه على طائرة « سبت فاير » أى أدربه على القتال . ولانى قائد السرب فأنا الذى أقوم باعداد البرنامج يوميا . ووقع الاتصال بى للاشتراك فى العملية ، فاتفقنا على انى سأدون أسماء الطيارين المتطوعين وأعد الطائرات بالأجهزة اللازمة لتكون قاذفات مقاتلة . واتفقنا كذلك على « السر » مع هؤلاء الطيارين على أساس أننا سنقوم بطلعات تجريبية للقتال فى اليوم التالى ، ثم نتوجه مباشرة الى سورية ، ومنها الى مطار فى شمال فلسطين . كان المطار قد جهز لاستقبال الطائرات ومن حيث المخازن المليئة بالقنابل والسلاح .

وفى منتصف ابريل ١٩٤٨ فوجئت بقائد مطار ألماظة يناديني ويقول : لقد تم اختيارك نائبا لمدير المخابرات الجوية . قلت : أنا طيار ولا أحب المكاتب ، أنا مدرس طيران . قال : هذه تعليمات عليا تقول انك أفضل من يتولى هذا المنصب ، كما ان مدير المخابرات سيسافر فى بعثة ، وستتولى عمله . ولم تفد اعتراضاتى فى شىء .

وكان عملى الجديد مجالا للاحتكاك بمدير سلاح الطيران ومدير العمليات . وذات يوم كتبت تقريرا بصفتى مدير المخابرات بالنيابة أطلب فيه معلومات عن فلسطين التى يمكن ان نشارك فى حربها اذا أعلنت الى جانب العرب . طلبت استكشافا جويا لفلسطين كلها وخصوصا مطاراتها والأهداف الرئيسية . وثانيا طلبت ردا واضحا بشأن الاشتراك فى الحرب ، وهل هو احتمال وارد أم لا لدى القيادة العليا .

لم يرد على أحد .

ذهبت الى مدير هيئة العمليات الذى سألنى مندهشا : لماذا أنت مهتم هكذا ، ومن الذى سيرد عليك ، ولماذا يرد ؟

قلت : فليرد من يرد . فليرد الوزير أو الحكومة . ولكنكم ذات يوم ستطلبون منى معلومات حول فلسطين سواء حاربنا أو لم نحارب . ويستحيل أن أقول لكم ليست لدى معلومات . انى مسئول . قلت له : اعطنى موافقة للقيام بعمليات استكشاف . قال : لا ، ليست لدى تعليمات .

فكرت فى القيام بمجهود ذاتى . وكان هناك زميل لى ترك سلاح الجو وعمل فى شركة مصر للطيران . وكان هناك خط القاهرة ـ القدس . أعطيته كاميرا وطلبت منه تصوير الأهداف المذكورة . كانت كاميرا

عادية ، ولكن شيئا أفضل من لا شيء . ورحت أبحث عن خرائط لفلسطين فى مصلحة المساحة ، فالطيار يحتاج لخريطة تحدد له فيها الأهداف . لم أجد فى مصلحة المساحة خريطة واحدة . قلت لهم اذن اطبعوا لى خريطة . قالوا : ليست لدينا تعليمات . ذهبت الى فايد حيث كان لى زميل ضابط مصرى وحكيت له ما جرى . وفى مطار فايد جمعنى بضابط بريطانى ورحنا نتكلم فى كل شيء حتى سألته : ألا أجد عندك خرائط لفلسطين ، واذا به يعطينى « رزمة » من الخرائط وقد كتب عليها « طبعت فى مصلحة المساحة بالقاهرة » . أخذت الخرائط وذهبت الى مصلحة المساحة : ألم تطبعوا هذه الخرائط ، فلماذا لم تعطونى منها ؟ أجابوا : هذه مطبوعة لحساب الجيش البريطانى ولا يحق لنا أن نعطيك منها .

هذا هو الجو الذى عشناه عشية حرب فلسطين . دعك من المخازن والقنابل وقطع الغيار . لم يكن ثمة شيء . وبين عشية وضحاها ، ونحن نعد لهذه العملية ، يأتينا الأمر بالاشتراك فى حرب فلسطين عندما يبدأ الانجليز فى الرحيل عنها يوم ١٥ مايو ١٩٤٨ . هكذا فجأة ، وبلا أية مقدمات ، ودون أى استعداد .

وأثناء الحرب تبلور الاتجاه نحو تنظيم الضباط سياسيا ، فقد كان الفساد وأوضاع الجيش وغليان الشارع الشعبى تدفع العسكريين الى التفكير الجدى - أى التفكير المنظم - فى المستقبل .

وكنت قد أصبحت مديرا للمخابرات الجوية ، وبقيت فى هذا المنصب حتى عام ١٩٥٢ .

(٢)

كانت العائلة سياسية كما قلت ، وحتى العمل العسكرى سبقنى اليه أخى الأكبر حسين ذو الفقار ، وكان طيارا أيضا . أما أخى الأصغر عمر فقد كان صديقا لحسين توفيق المتهم الأول فى قضية مقتل الوزير أمين باشا عثمان ، وهو وزير مقرب من الانجليز . وهى نفسها القضية التى جمعت بين المتهمين فيها أنور السادات . ولكن الأدلة لم تثبت على أخى فأفرجوا عنه . ولعلك تلاحظ أننا نحن الأخوة كانت تفرق بيننا الميول السياسية المتناقضة .

كان لأنور السادات « حضوره » فى ذلك الوقت . ولكنه لم يستقر على ولاء سياسى أو تنظيمى معين ، فقد كان على صلة مع عزيز المصرى ثم حسين توفيق ثم حسن البنا ثم الألمان ثم الملك . كان يهمه « النشاط » بحد ذاته حتى يكون « حاضرا » بغض النظر عن الأهداف والوسائل . وقد خرج من الجيش وعاد دون أن يكون له أى ثقل فى القوات المسلحة ، خصوصا وانه لم يكن فى وحدة عاملة ، بل كان ضابطا فى سلاح الاشارة ، وضباط هذا السلاح عموما - فى ذلك الوقت - لم يكن لهم وزن كبير فى البنية العسكرية للقوات المسلحة .

كانت حرب فلسطين هى البداية الحقيقية فى الاتجاه نحو تأسيس عسكرى لتنظيم ما . وبالنسبة لى فقد كان مشروع قيادتى لسرب يتجه الى سورية ومنها الى فلسطين هو أول عمل سرى اشترك فيه ، ولو بالتخطيط والاتصالات . وفى أثناء ذلك كان من الطبيعى أن أتعرف على الناس وعلى الخلايا الثورية . كان الضباط المتطوعون هم العناصر التى أتوسم فى بعضها القدرة على الاستمرار فى العمل السرى ومن ثم أرشحهم للعمل المنظم . وكان عبداللطيف البغدادى هو الذى يقود تنظيم الخلايا فى السلاح الجوى . وكان جمال سالم أيضا ممن يعملون فى المجال السياسى داخل الجيش من داخل السلاح الجوى ، ولكن ليس فى تنظيم البغدادى . أما بالنسبة لى فقد كانت علاقتى بالبغدادى قوية جدا ، فقد تخرجنا معا كمدرسين فى كلية الطيران . وقمنا بالتدريس لعدة « دفعات » من الطيارين الذين ربطتنا بهم علاقة خاصة تميز الروابط بين الأساتذة والطلاب ، خصوصا فى السلك العسكرى . ومن خلالهم كنا نتعرف أيضا على العناصر ذات الخلق والصلابة ممن يمكن تجنيدهم فيما بعد .

وحين بدأ فعليا تنظيم الضباط الأحرار بعد حرب فلسطين كان من السهل علينا فى السلاح الجوى أن ننتقى المجموعات الصالحة لتنظيم الضباط الأحرار الذى انضم اليه البغدادى وعناصره ، وهى المجموعات التى برهنت على كفاءتها وصلابتها وأمانتها وقدرتها على العمل السرى . كذلك انضم الى

التنظيم الجديد الشامل جمال سالم وحسن ابراهيم من قيادات الطيران . هذا التنظيم للضباط الأحرار هو الذى أسسه وقاده جمال عبدالناصر . ولم أكن قد رأيته حتى ليلة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فقد كان اتصالى المباشر بالبغدادى ، طيلة ثلاث سنوات منذ قيام التنظيم فى ١٩٤٩ حتى قيام الثورة . وهى المرحلة التى كنت فيها مديرا للمخابرات ، ومعنى ذلك فاننى مسئول عن الأمن . وهنا حدث قلق فى التنظيم : هل سألتزم به أم بوظيفتى ؟ وأعتقد أن نقاشا قد دار بهذا الخصوص داخل التنظيم . وكان البغدادى مطمئنا واثقا لطول معرفته بى ، فقال لزملائه انه يضمننى مائة فى المائة .

وفعلا فى أثناء الحرب الفدائية فى القنال ـ قبل الثورة ـ كان مبنى المخابرات الجوية أحد المخازن التى يهرب منها السلاح الى الفدائيين ، بواسطة الضباط المتطوعين سرا . ولم يكن أحد يتخيل بالطبع أن مبنى المخابرات عبارة عن مخزن لقنابل مولوتوف . وهكذا اطمأن قادة التنظيم الى حقيقة اختيارى . هذا بالاضافة الى اننى بحكم عملى كنت عضوا فى قيادة مخابرات الجيش ، وفى بعض الأحيان كانت وظيفتى تتطلب الاتصال بالأمن السياسى ، وكنت فى هذه المواقع كلها أجمع المعلومات الهامة وأرفعها الى قيادة تنظيم الضباط الأحرار .

وفى الفترة السابقة على قيام الثورة مباشرة نشطت أجهزة الأمن داخل الجيش وخارجه . وذات مرة جمعنا حيدر باشا وزير الحربية فى مكتبه ، أنا ومدير المخابرات الحربية وبعض ضباط البوليس السياسى . وكان نشاط الضباط الأحرار قد أخذ يبرز خصوصا بعد انتخابات نادى الضباط وقد نجح فيها مرشحونا . وأصدر لنا الوزير تعليمات واضحة بأن ننشط فى تعقب الضباط الأحرار . ولم يكن البوليس السياسى قد اشترك من قبل فى مثل هذه العمليات ، باعتبارها من أمن القوات المسلحة . وكنت أقوم بتوصيل ما يجرى فورا . وذات مرة وجه لنا حيدر باشا « لوما » شديدا لازدياد نشاط الضباط الأحرار وفشل المخابرات والأمن فى الوصول الى أية نتيجة . كان مدير سلاح الطيران يرانى ابنا له ، فهو صاحب فضل لأننى كنت قائد سرب فقط عندما اختارنى مديرا للمخابرات ، وهو منصب كبير جدا ، لأنه المنصب الثالث فى السلاح ومن ثم فقد كان يثق فىّ ثقة بلا حدود .

بين ١٩٤٩ و١٩٥٢ وقعت أحداث كبيرة فى مصر ، كعودة الوفد والغاء معاهدة ١٩٣٦ وحرب القنال الفدائية وحريق القاهرة . ولكن النحاس باشا الذى كنا نراه أملا فى تقييد الملك هو الذى قبّل يد الملك ، فانتهى كزعيم سياسى . والحرب الفدائية كان للضباط فيها شأن كبير ، سواء كانوا من تنظيم الضباط الأحرار أو غيرهم . وكانت مهمتى كما سبق أن ذكرت توفير المخزن الآمن ، وقد نقلنا لغما ذات مرة لسد القناة فى أى وقت . حريق القاهرة فاجأنا تماما ، وكانت احتمالات عودة الانجليز الى القاهرة كبيرة ، وكان علينا ايقاف ما يجرى بسرعة ، واعادة النظر فى حساباتنا . كان واضحا بعد الحريق ونزول الجيش الى الشوارع وحظر التجول ، أن « العملية » ـ من وجهة نظر الضباط الأحرار ـ قد نضجت تماما . إلا أن القرار كان فى يد جمال عبدالناصر وحده ، فهو بمفرده يمسك بالخيوط . وكان يرتب الأمور بحيث لا تقع صدامات كبيرة ، خصوصا بين القوات ، وبحيث يجرى التنفيذ على نحو يكفل الاستيلاء على السلطة بسرعة ودون خسائر . كان حريصا على نجاحها وان تتم بكفاءة عالية وسرية مطلقة .

كان جمال عبدالناصر ـ كعسكرى ـ رجلا معروفا بامتيازه الثقافى والكفاءة الاستثنائية وكمدرس فى كلية أركان حرب . ولكنه كقائد لتنظيم الضباط الأحرار لم يكن معروفا إلا للقلة القليلة جدا .

وفى ليلة الثورة كان على أن أبقى فى مكتبى بمبنى المخابرات الجوية كالمعتاد حتى تصلنى مكالمة تليفونية معينة . وفعلا كانت القوات قد خرجت ونجحت فى الاستيلاء على القيادة حين رن جرس التليفون واذا بهم يطلبون منى التوجه الى القيادة . كانت معى « كلمة السر » فذهبت الى القيادة ودخلت على مكتب يجلس فيه جمال عبدالناصر وبعض زملائه . وكان رنين التليفونات لا ينقطع ، والخطة فى الخارج قيد التنفيذ خطوة خطوة ، بنجاح تام . كانت لدى المجتمعين خشية من تدخل الانجليز . وكان الملك فى الاسكندرية . وكانت لى علاقات متعددة بالسفارات الأجنبية بحكم عملى فى المخابرات ، فقد كان من

طبيعة هذا العمل أن أكون على صلة مستمرة بالملحقين العسكريين فى هذه السفارات . وكانت لى علاقات شخصية مع الأمريكان ، فقد سافرت فى بعثة عام ١٩٥١ الى الولايات المتحدة دامت أربعة أشهر عشتها فى قاعدة جوية لتعليم الأمن العسكرى كجمع المعلومات وتحليلها والاستكشاف وغير ذلك . الى هذا الحد كانت الحكومة فى مصر والامريكان أيضا ، يثقون فىّ لدرجة انه كانت لدى علاقات شخصية وصداقات .

لذلك كلفت بالاتصال بالسفارة الأمريكية لأبلغ رسالة تحذيرية أشبه بالتهديد . لم نفكر مطلقا فى الاتصال بالأنجليز حتى لا يصل بهم الظن الى اننا فى مركز ضعف ، ولم يكن ممكنا أيضا أن نهددهم . وكانت الساعة تشير الى الثانية أو الثالثة صباحا ، ولم نستول بعد على القاهرة أو الاذاعة . أخذت السيارة وقدتها بنفسى الى منزل الملحق الجوى الأمريكى فى الزمالك . لم يكن نائما فما ان ضغطت على الجرس حتى فتح لى الباب بنفسه ، متسائلا : ماذا حدث ؟ وكان قد علم ، فأبلغته الرسالة . قلت له : هذه الحركة داخلية فى القوات المسلحة وليس لها أهداف سياسية إلا اصلاح القوات المسلحة وتطهيرها من القيادات الفاسدة ولا نطلب إلا أن يتصل السفير الأمريكى بالسفير البريطانى ويبلغه ذلك ، حتى لا يحدث أى تدخل من جانب القوات البريطانية ، من شأنه أن يؤدى الى مذبحة ، لأن الجيش لن يستسلم .

ولا أدرى الى الآن ما إذا كان الملحق الجوى الأمريكى قد فوجىء بأننى أنا الذى أقوم بابلاغه هذه الرسالة . ولكنه فيما بعد أخبرنى بأنه كان يدرى بأن الثورة ستقوم ليلة ٢٣ يوليو . وشخصيا أشك فى ذلك . غير أن الامريكيين ، عموما ، كانوا مرتاحين ، لأن الذى عناهم أولا هو أن القائمين على الحركة ليسوا يساريين ، فقد كان اهتمامهم الأساسى ألا تكون حركة شيوعية . وكانت معرفتهم ببعض الناس هى التى طمأنتهم ودفعتهم لاتخاذ موقف محايد . وحين اتصل الملك بالسفير جيفرسون كافرى يستنجد بأمريكا ويطلب انقاذه ، رفض كافرى . وأمكن بذلك تحييد بريطانيا وطرد الملك سلميا .

□ □

يوم ٢٦ أو ٢٧ يوليو عدت من جديد الى مكتبى فى مبنى المخابرات الجوية ، وكأن مهمتى انتهت . . . إلا أن البغدادى طلب منى التوجه الى القيادة . لأتسلم بالاضافة الى عملى منصب مدير مكتب القائد العام للقوات المسلحة لشئون الطيران . وكان اللواء محمد نجيب هو القائد العام فى ذلك الوقت . والحقيقة انها كانت مهمة لتأمين الثورة ، فمن خلال وجودى فى هذا الموقع أمكن لى الاشراف الكامل على السلاح الجوى سواء فى التعيينات أو حركة التنقلات أو تحديد المهمات ، واصدار القرارات واجراء التكليفات . بحيث استطعنا تأمين الثورة بتغيير القيادات ومواقع العمل .

كان محمد نجيب قد أتى من منزله ليجد نفسه فى هذا المكان فأصبح كالتائه تماما . لم تكن له أية علاقة بالجوانب التنفيذية ، وكانت له كل مظاهر وشكليات القيادة . أما العمل الأساسى فى مختلف جوانبه ومراحله فقد كان يتم بعيدا عنه . ولم يكن هو نفسه فى البداية يهتم بذلك ، ويراها من التفاصيل المتعبة .

وعندما تطورت الأمور ، ووقع التناقض الحقيقى بين نجيب ومسيرة الثورة استقال عبدالناصر ومعه مجلس الثورة ، فوقع الانقلاب على هذا القرار من جانب مجموعة من الضباط الأحرار ، وهذا ما يسمى بأحداث مارس ١٩٥٤ . رفضت هذه المجموعة عودة المجلس الى الثكنات وخرجت الوحدات من الأسلحة المختلفة . أما الذين أيدوا نجيب فكانوا أساسا من سلاح المدرعات بقيادة خالد محيى الدين الذى عينه محمد نجيب رئيسا للوزراء . ودون تشاور مع جمال عبدالناصر قمت مع بعض زملائى فى السلاح الجوى وصلاح نصر فى المشاة وعلى شفيق فى المدفعية ، وغيرنا ، وتحركنا ضد السلطة الجديدة التى يمثلها نجيب وخالد . وفى تقديرى أن اللقاء بينهما كان تكتيكيا . وفى الشارع كانت تتكون أغرب الجبهات من الاخوان والوفد والشيوعيين لانهاء الثورة وعودة الأحزاب ، وهى الجبهة التى حركت المظاهرات للمطالبة بعودة محمد نجيب .

ولكن الثورة انتصرت ، وأصبح جمال عبدالناصر رئيسا للوزراء ، وعينت مديرا لمكتبه للشئون

السياسية . وفى ذلك الوقت بدأ التمهيد لمباحثات معاهدة الجلاء بالضغط العسكرى على الانجليز فى القنال ، وبالضغط الدبلوماسى فى المفاوضات . وكان واضحا لبريطانيا أنه ليس أمامها سوى التسليم بالجلاء ولم يكن مطروحا سوى السؤال عن المقابل السياسى أو العسكرى . كنت تقريبا سكرتير الوفد المصرى المفاوض ، وقد تمت المفاوضات التى انتهت الى اتفاقية الجلاء .

يريد الاخوان المسلمون الآن تبرئة أنفسهم من جريمة محاولة اغتيال عبدالناصر فى ساحة المنشية بالاسكندرية ، ولذلك يقولون أن الحادث ليس أكثر من تمثيلية . ولكن أية تمثيلية تسمح بمرور الرصاصة على بعد خمسة سنتيمترات من جمال عبدالناصر ؟ هناك طلقات رصاص انطلقت ومرت بجانب رأس عبدالناصر ، فأى « ممثل » هذا الذى يتدرب على الوقوف وسط الجماهير والتصويب بدقة الى هدفا مرصود جيدا كاد أن يتحقق ؟ وماذا نقول فى التحقيق الذى كشف عن الجهاز السرى المسلح ؟ وهو اكتشاف المصادفة ، اذ كانت احدى سيارات الشرطة تطارد أو تبحث عن شيء ما فى شبرا ، واذ بالرشاشات تنطلق على السيارة من الذين توهمو انها تقصدهم . ولم يكن هؤلاء سوى أفراد الجهاز السرى فى الوكر المختبئين فيه ، واذ به مركز تخزين السلاح .

والحقيقة انه بغض النظر عن الفرد ، ـ وهو جمال عبدالناصر ـ فان ضرب من حاول اجلاء الاحتلال عن بلده هو خيانة ، لأن من أطلق الرصاص هو ـ موضوعيا ـ حليف الانجليز . وهذه هى الجريمة التى يحاول الاخوان المسلمون تبرئة ساحتهم منها بقولهم أن حادث المنشية تمثيلية . ثم إن محاضر التحقيق والمحاكمات والمرافعات كلها موجودة وخير شاهد على انها جريمة تصل الى حد الخيانة .

كنت قد أصبحت فى عام ١٩٥٥ نائبا لمدير المخابرات العامة . وفى عام ١٩٥٦ أصبحت مدير المخابرات العامة ، وكانت معركة جمال عبدالناصر ضد حلف بغداد قد أفصحت عن فكره السياسى غير المنحاز الى احدى الكتلتين سياسيا أو عسكريا . فعندما تبلورت فكرة انعقاد مؤتمر باندونج ، لم تكن قاعة المؤتمر هى المكان الأهم ، وانما كانت اللقاءات الجانبية . لقاءات الفكر بين العقول السياسية القائدة لغالبية شعوب العالم الحديث الاستقلال ، هى الانجاز الأهم . لأول مرة كان عبدالناصر يلتقى مع قيادات تاريخية كنهرو وشوان لاى وغيرهما ممن سبقونا فى مجال تطوير بلادهم . كان هذا الاحتكاك هو الذى أوضح الكثير من أمور السياسة الدولية ، بالاضافة الى انها صاغت وسائل التعاون بين دول مختلفة لم تكن بيننا وبينها علاقات قوية قبل ذلك .

كانت العلاقات بيننا وبين الهند مثلا ـ تاريخيا وحاضرا ـ علاقات عاطفية ، فقد كان الاستعمار هنا وهناك هو بريطانيا . أما لقاء باندونج فقد نقل العلاقات الى مستوى كيفى جديد . مستوى عضوى ان جاز التعبير عن المصالح المشتركة فى التنمية والعلاقات الدولية . ولم تكن ثمة علاقات بيننا وبين الصين الشعبية ، فقام نهرو بدور الطرف الثالث بين جمال عبدالناصر وشوان لاى ، وبنيت العلاقات الرسمية بين البلدين . وفى هذا المؤتمر أقام شوان لاى جسرا بيننا وبين بقية الدول الاشتراكية . كنت موجودا فى المؤتمر ، وقد لمح الزعيم الصينى الى امكانية قيام تعاون بيننا وبين الاتحاد السوفيتى فى المجالات الاقتصادية ، وأيضا العسكرية من ناحية الحصول على السلاح . لم يكن الكلام بالطبع على هذه الصورة من الوضوح ، فأمثال هؤلاء الناس يزنون كل كلمة ، وانما هو يقول : « يمكنكم الحصول على السلاح من أى مكان » ، فيصبح المعنى المقصود هو امكانية الحصول عليه من الاتحاد السوفيتى . وكانت هذه هى المرة الأولى التى يحدث فيها « تفكير » من هذا النوع . وهو تفكير يحتاج الى تغذية مستمرة حتى ينمو ، وفى الوقت المناسب يمكن اتخاذ الاجراء المناسب . وكان كل ما تأكدنا منه هو أن شوان لاى لم يكن ليتكلم فى هذا الموضوع إلا إذا كان على ثقة تامة مما يقول .

كانت الغارة الصهيونية على غزة فى فبراير ١٩٥٥ رسالة من أمريكا أكثر منها عملا عسكريا ، لأنها كعمل عسكرى لا قيمة لها ، وانما كانت ضغطا سياسيا على مصر لقبول فكرة الأحلاف . وكنا فى بداية الثورة قد فكرنا فى تجنيد كل مواردنا للتنمية لتعويض هذا الشعب المحروم منذ مئات السنين . وقد أجلنا

العبء العسكرى الى مرحلة مقبلة . وكان ذلك غريبا من ثورة قامت بها القوات المسلحة . ولكن هذا ما حدث ، فكل ما صادرناه من العائلة المالكة ذهب الى مجلس الانتاج ومجلس الخدمات ، ولم يذهب منه شيء للجيش . كنا نريد أن يشعر المواطن بأن هذه الثورة من أجله ، للارتفاع بمستوى معيشته .

وعندما وقعت عملية غزة كانت أمريكا وبريطانيا تمنعان تسليحنا من قبيل الضغط السياسى . عرضوا علينا أسلحة لفض المظاهرات فبدأنا التفكير فى احتمالات أخرى ، ثم التقينا بشوان لاى فبدأت الدراسات المطلوبة ، الفنية والسياسية . وقد طالت هذه الدراسات ، ولكننا فى النهاية وجدنا انه لا مفر من الحصول على السلاح من الاتحاد السوفيتى . وحتى لا يكون الأمر مكشوفا تماما اتفقنا على القول بأنها عملية مع تشيكوسلوفاكيا ، ولكن الامريكيين عرفوا .

□ □

عند اتخاذ قرار تأميم قناة السويس كان احتمال العدوان العسكرى علينا قائما ، وكنا ندرسه من زاوية الجواب على متى وكيف وأين ؟ من حيث المعلومات كان المستبعد أن يتم العدوان فى الأسابيع الثلاثة التالية للتأميم ، فالقواعد العسكرية البريطانية بعيدة تقع احداها فى قبرص والأخرى فى ليبيا . والقوات الموجودة لا تكفى للغزو ولا هى مؤهلة للغزو . وسائل النقل غير متوفرة . اذن لابد من الحشد لقوات خاصة بالغزو . وعليه فإن حشد القوات من بريطانيا أو من قواعد أخرى الى قواعد قريبة تحتاج الى وقت . هذا هو الوضع العسكرى . أما الوضع السياسى ، فقد كانت هناك معارضة دولية للغزو ، حتى من جانب أمريكا . وضعنا اذن فى حسابنا أن الغزو اذا وقع فسوف يحتاج الى أسابيع ، فاذا ضغطنا سياسيا على بريطانيا وفرنسا خلال هذه الفترة ، فان احتمالات العدوان تقل تدريجيا مع الزمن . وكانت الخطة تقتضى تسيير السفن فى القناة بسلامة تامة ، فيقتنع العالم بضرورة استبعاد الحل العسكرى حتى لا تصاب التجارة الدولية بأضرار . وفعلا ، أمكن تسيير السفن فى القناة بنجاح .

هذه هى المرحلة الأولى . وفشل مؤتمر لندن فى تدويل قناة السويس . وفى مجلس الأمن أمكن الوصول الى اتفاق للبدء فى مفاوضات تخص التعويضات لحملة الأسهم . ولذلك كان العدوان العسكرى مفاجأة . لم يتم استبعاده ، ولكنه فاجأنا بعد الجهود المذكورة . ان فكرة العدوان لم تغادر مخيلتهم . وكانت « التمثيلية » تقضى بهجوم اليهود على سيناء وتقدم قواتنا للدفاع ، ثم يتدخل الانجليز والفرنسيون لفض الاشتباك بين الطرفين وذلك بابعادنا عن القناة واحتلالها من جانبيها ، فأقبل العدوان حادا منذ البداية ، وقام العالم من أمريكا الى السوفييت مرورا بكل الدول والشعوب تندد بما حدث وتدين المعتدين .

انتهى العدوان بانتصار سياسى ساحق لمصر ، وانتخب جمال عبدالناصر رئيسا للجمهورية ، وأصبحت وزيرا لشئون رئاسة الجمهورية ، وتركت ادارة المخابرات العامة .

بعد حوالى العام بدأت مسألة الوحدة مع سورية . وقد كنت معارضا لاقامتها ومازلت أعارض قيامها بالاسلوب الذى قامت به . وبالرغم من ان الصدام بينى وبين السادات كانت له أسباب عميقة عديدة ، إلا انه اختار من بينها جميعا موقفى من الوحدة الثلاثية . وقد كنت وما أزال معارضا لمثل هذه الوحدة بالشكل الذى تمت به . انى ضد الاسلوب ، لأن للوحدة مقومات علمية لابد من توافرها ، ومن دونها لن تتم وحدة . فى بلادنا يفكر البعض فى هذا الموضوع بعاطفية شديدة أو انتهازية أشد . يقولون حين يشرعون فى اقامة الوحدة : فلنبدأ بالدستور . والحقيقة ان الدستور ينبغى أن يكون ترجمة للوحدة لا مقدمة لها . الدستور دوره فى النهاية لا فى البداية . لابد أولا من ان ننجز وحدة فكرية ووحدة اقتصادية ووحدة تربوية ووحدة تعليمية ووحدة اجتماعية ووحدة عسكرية ووحدة سياسية خارجية ، وأخيرا يأتى دور الدستور لتقنين الواقع . أما ان يكون هناك انفصال اجتماعى واقتصادى وفى السياسة الخارجية ، ثم نأتى « لنقرر » الوحدة ، فان مثل هذا العمل هو المقدمة الطبيعية للانفصال .

ولقد كانت الغالبية العظمى من القيادات المصرية ضد هذا الاسلوب فى وحدة ١٩٥٨ وفى وحدة مصر وليبيا وسورية .

لقد كانت بيننا وبين سورية مقدمات حقيقية للوحدة كتوحيد مناهج الدراسة ، وهى العملية التى تتولد عنها الوحدة الفكرية . وكان هناك تعاون عسكرى وتعاون فى السياسة الخارجية ، ولكن الأمور كانت تحتاج الى وقت لانضاج الفكرة . وهذا لم يحدث . وطبعا ، كانت هنا مؤامرات فى الداخل والخارج ، ولكن أسلوب اقامة الوحدة هو الذى أدى ـ أساسا ـ الى الانفصال .

ولست من القائلين بان الاتحاد القومى وقبله هيئة التحرير كانت تنظيمات فاشلة . لقد كان لابد من اقامتها فى وجه الأحزاب الملغاة . وقرارات الالغاء لا تعنى انها ألغيت . وما كان الجيش سيواجه الأحزاب القديمة بالبندقية وانما بهذه التجمعات التى أدت مهامها فى وقتها . وفى أزمة مارس ١٩٥٤ كانت جماهير هيئة التحرير هى التى شاركت فى حماية الثورة . وليس صحيحا اذن ان الاتحاد القومى مثلا هو سبب انفصال الوحدة مع سورية .

بعد الانفصال حاول عبدالحكيم عامر ان يضغط سياسيا على مجلس الرئاسة الذى اتخذ قرارات من شأنها تقليص سلطات القائد العام للقوات المسلحة . وقد رفض عامر ان يتنازل عن سلطاته ، فقام بما يسميه البعض محاولة انقلاب ، ولكنه كان ضغطا سياسيا .

بعد الانفصال تبلورت نقطة تحول . كان ما يجمع الضباط الأحرار قبل قيام الثورة هو فكرة « النضال الوطنى » الذى يمتد من اجلاء الاحتلال الأجنبى الى تحرير الفلاح المصرى بالاصلاح الزراعى واعلان الجمهورية وتأميم القناة وتمصير البنوك الأجنبية . كل ذلك يدخل فى باب النضال الوطنى ، وهو اطار الوحدة الفكرية للضباط الأحرار على اختلاف أصولهم الاجتماعية ومشاربهم العقائدية . ولذلك كانت القيادة موحدة والحركة متجانسة الى حد كبير .

ولكن فى عام ١٩٦١ وقعت نقطة تحول ، فقد اتخذت الثورة مضمونا اجتماعيا لم يكن مطروحا قبلها . هذا المضمون اختلفت بشأنه المواقف . وكان الاختلاف أساسيا وعميقا وجذريا ، مما اضطر بعض القيادات الى التخلى عن مواقعها . كان لابد من وحدة فكرية جديدة على انقاض الوحدة الفكرية السابقة . وكان ذلك يستدعى تغييرات شاملة فى المواقع والأشخاص .

وخلال فترة وجودى على رأس المخابرات العامة ، وأيضا خلال عملى وزيرا لشئون رئاسة الجمهورية ، وقعت محاولات فاشلة لاغتيال الرئيس عبدالناصر ، احداها محاولة عربية والبقية محاولات اجنبية ، انجليزية خصوصا . وبالنسبة لما سمى « مشاريع انقلابات » فان الأمر لم يكن يتجاوز « الحديث » بين اثنين أو ثلاثة ، وما ان نقبض على واحد فقط حتى يدل على الآخرين ، ويحبسون قليلا من الوقت ثم يخرجون الى التعيين فى وظائف محترمة حتى شاع القول ان من يريد تحسين مركزه المالى عليه ان « يفكر » فى اغتيال الرئيس !

وبين عامى ١٩٦٢ و١٩٦٥ كنت رئيسا للوزراء . وكان بعض أفراد من الاخوان المسلمين قد خططوا لاغتيال عدة شخصيات من بينها الرئيس عبدالناصر ، وعبدالحكيم عامر وزكريا محيى الدين وأنا .

(٣)

لم يحدث خلال عملى وزيرا أو رئيسا للوزراء ان وصلنى أى تقرير عن التعذيب فى السجون ، ولم يحدث ان علم الرئيس عبدالناصر بهذا التعذيب إلا فى حالة واحدة أدت الى وفاة شهدى عطية الشافعى (قائد أحد التنظيمات الشيوعية المصرية) عام ١٩٦٠ . وقد علم عبدالناصر بهذه الواقعة فى أثناء زيارة رسمية كان يقوم بها ليوغسلافيا . وقد توقف التعذيب بعد ذلك على الفور . ولا أعتقد ان الضباط المسئولين عن ذلك قد عوقبوا العقاب الكافى .

ولكننا فى عام ١٩٦٦ اضطررنا للقبض على مجموعة وقعت فريسة لتضليل حزب فى سورية وتنظيم فى لبنان ، بالرغم من الجهود الايديولوجية التى كنا نبذلها فى منظمة الشباب والمعهد العالى للدراسات

الاشتراكية . وأنت تذكر كتابى « سنوات التحول الاشتراكى » الذى نشر أولا على حلقات فى جريدة « الجمهورية » ، وقد طبع بعدئذ ووزع ليدرسه الشباب . غير انه كان من السهل أحيانا التغرير ببعض هذا الشباب الذى لم يجرب الحياة ولم يحتك بتعقيداتها ، فكان ينجذب أحيانا الى شعارات براقة ويتوهم ان الذين يرفعونها هم أكثر يسارا من جمال عبدالناصر أو أكثر عروبة . وهكذا ينساق الى تنظيمات تبعده عن الخط الاشتراكى الناصرى .

فى حياتى الفكرية والعملية أنا رجل براجماتى ضد الجمود أو ما يسمى الدوجماتية ، بمعنى اننى اذا اصطدمت مع الواقع بأفكارى ، فاننى لا أتجمد داخل القوالب النظرية ، وانما - فى سبيل الهدف النهائى - أحاول تطويع المبدأ النظرى للواقع ، وليس العكس ، دون الخروج على الاطار العام بالطبع .

ان رأسمالية اليوم مثلا غيرها بالأمس . وأعتقد ان الماركسية مثلا قد تركت تأثيرها على العالم كله ، لا على المعسكر الاشتراكى وحده . جميع علماء الاقتصاد فى الغرب تأثروا بالماركسية ، فهى نظرية عالمية ، قد اختلف معها ، ولكننى تأثرت بها قطعا . انها مع الاسلام والتجربة الناصرية التى شاركت فيها ، هى ينابيعى الفكرية . ان الرأسمالية بمفاهيمها الكلاسيكية قد انتهت ، والماركسية قد تطورت ، ولكننى لا أجد فى بلادنا الكتابات التى تشرح ذلك دون دعاية مع أو ضد . ان ما جرى للفكر الماركسى ، خصوصا فى الغرب ، يستحق التأمل والتفكير والحوار ، ولكن للأسف لم تعد تصلنا المؤلفات الأصلية من بلادها .

□ □

عندما تركت رئاسة الحكومة عام ١٩٦٥ أصبحت نائبا لرئيس الجمهورية بالاضافة الى موقعى القيادى فى الاتحاد الاشتراكى . ولا أستطيع ان أقول اننى فوجئت بالهزيمة عام ١٩٦٧ ولكنى فوجئت بحجمها . كنت استبعد الانتصار فى مواجهة سافرة مع اسرائيل ، لان القيادة العسكرية لم تكن فى المستوى القادر على تحقيق مثل هذا الانتصار .

والهزيمة فى واقع الأمر كانت هزيمة عسكرية بحتة ولا علاقة لها بالنظام السياسى ، بدليل ان هذا النظام استمر ، أما الجيش فلم يستمر . . . أقصد قيادة المؤسسة العسكرية ، فالجماهير هى التى أبقت على النظام السياسى . أما القيادة العسكرية فقد أدانتها الجماهير التى أكدت الادانة بتظاهرات ١٩٦٨ ضد الأحكام التى صدرت بحق بعض القيادات العسكرية . ولاشك ان لشخص جمال عبدالناصر دورا أساسيا فى بقاء النظام السياسى . ولو ان العمر طال به لانتصر قبل عام ١٩٧٣ ولفرض ارادته على اسرائيل . . وليس العكس كما حدث .

وليس من الصواب القول بأن ما تم فى ١٩٦٧ هو خيانة من جانب القيادات العسكرية ولكنه انعدام الكفاءة ، فقائد القوات الجوية الذى أخفق فى حرب ١٩٥٦ كيف يقود هذه القوات عام ١٩٦٧ ؟ والجواب عن هذا السؤال يكمن فى الدور السياسى للمؤسسة العسكرية بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . كانت المستويات العليا حتى مرتبة قيادة الألوية فى خدمة القائد العام (عبدالحكيم عامر) وحمايته . لذلك غابت الكفاءة القتالية من الناحية الفنية المركزية .

فى عام ١٩٦٨ قامت المظاهرات الضخمة التى تعرفها ، وسأقول لك ان العناصر الرئيسية فى هذه المظاهرات كانت عناصر منظمة الشباب . وقد قامت انتفاضتهم أساسا ضد أعداء جمال عبدالناصر . كان الشعور العام لدى الشباب هو ان ثمة خطأ لابد من تصحيحه ، فقد أحسوا بأن الأوضاع بعد الهزيمة لم تتغير عما كان سائدا قبلها . وكان المطلوب من وجهة نظرهم إحداث تغيير فى شكل ونظام الحكم واتخاذ القرارات .

هذا لا ينفى ان الاخوان المسلمين فى المنصورة حاولوا ركوب الموجة ، وكذلك حدث فى الاسكندرية . ولكن هذا لم يكن التيار الرئيسى للحركة ، وصدر بيان ٣٠ مارس . ووقعت فى نوفمبر من العام نفسه اضطرابات جديدة للأسباب والأهداف ذاتها ، وتوقفت .

□ □

تقول لنا أحداث التاريخ انه فى الحروب تتحالف قوى ضد أخرى ، كما حدث فى الحرب العالمية الثانية

عندما تحالفت الرأسمالية مع الاتحاد السوفيتى ضد النازية الهتلرية . ولم يكن ذلك تحالفا بين المبادىء وانما لانه بغير التحالف كان الجانبان سيكلفان ملايين جديدة من القتلى . ومثلا ، لولا دخول هتلر الأراضى السوفيتية لغزا بريطانيا ولسحقها بالطيران . لذلك حفاظا على الأرواح كان للطرفين مصلحة فى التحالف .

ماذا بشأننا نحن ؟

أمريكا تؤيد اسرائيل وتدعمها وتريد لها الانتصار . والاتحاد السوفيتى من جهته يريد المحافظة على استقلال مصر وحريتها ، ويريد لمصر ان تحرر أرضها ، لذلك نتحالف معه . ولكنه لم يتدخل فى شئوننا ، لا فى النظام الاجتماعى ولا فى العقيدة السياسية ولا فى السياسة الخارجية . . . فقد استقرت هذه الأمور وبقيت على ما هى عليه قبل ان نطلب من السوفيت مساعدتنا فى التدريب على السلاح ، وقبل ان نلح فى طلب المستشارين . ولكن لم تكن للسوفيت فى أى وقت سلطة أو نفوذ أو ضغوط ، بدليل انه عندما طلب منهم السادات العودة الى بلادهم ، خرجوا قبل الموعد الذى حدده لهم .

وانصافا للحقيقة والتاريخ أقول ان السوفيت أعطونا أفضل ما عندهم مما نحتاج اليه من أسلحة ، باستثناء المحظورات غير المسموح باستخدامها إلا للدول العظمى . وأيضا للحقيقة والتاريخ فان الأسلحة التى كان يملكها الاسرائيليون لم تكن أفضل من أسلحتنا ، ولكن يجب ان نعترف بان استخدامهم لها هو الأفضل من استخدامنا . وعندما حدث اننا قمنا بين ١٩٦٧ أو ١٩٧٠ بتدريب جنودنا وضباطنا تدريبا جيدا ، كان أداؤهم ممتازا فى حرب الاستنزاف وفى عبور القناة . ولو ان هذا الجهد قد استمر لأمكن لقواتنا ـ فى ظل القرار السياسى الذى يخوض حرب التحرير ـ ان تهزم آلة الحرب الاسرائيلية وان تصل الى مواقع متقدمة منيعة فى سيناء .

كان الهدف من حرب الاستنزاف ، كما يدل اسمها ، هو استنزاف اسرائيل اقتصاديا وبشريا . ان قتل عشرة أفراد فقط يوميا كاف لنشر القلق الحقيقى فى اسرائيل . كما ان هذه الحرب كانت التدريب الأوفى لقواتنا .

كانت نقطة الضعف هى ان أحمى القوات حتى تصل الى الممرات كخطوة أولى ، ثم أتحصن داخلها . ولذلك كان المطلوب هو اقامة الصواريخ بعيدة المدى على مشارف القناة . بناء هذه الصواريخ كان يتعرض لضرب الطائرات الاسرائيلية ، فما كان المفروض انجازه فى شهر أحتاج الى ثلاثة أشهر واصابات بشرية مضاعفة . قبول عبدالناصر لمشروع روجرز أتاح لنا بناء كل قواعد الصواريخ ، فهو قبول تكتيكى محض قصدنا من نتائجه حماية قواتنا أثناء العبور وبعده ـ أى احراز النجاح فى الحرب ـ ولم يخطر على بال عبدالناصر مطلقا ان هذا القبول يؤدى الى أى حل سلمى . ولقد كنت فى ذلك الوقت مكلفا بالاشراف على الطيران اضافة الى مسئولياتى الأخرى . ولو مضت الأمور كما كان مخططا لها لقامت حرب التجرير فى أواخر عام ١٩٧١ .

ولكن الذى حدث هو ان جمال عبدالناصر رحل فجأة . وقد كنت معه فى الاتحاد السوفيتى فى آخر زيارة له ، فى يوليو ١٩٧٠ . وهناك كان الأطباء حاسمين فى الطلب الى الرئيس ان يدخل المصح بين أسبوعين وثلاثة أسابيع . واعترض جمال عبدالناصر لارتباطه باحتفالات ٢٣ يوليو . ومن جانبهم أصروا أيضا فوافق على البقاء عشرة أيام . وكان تشخيصهم فى ذلك الوقت بعد معالجة الأزمة القلبية الأولى ان الشرايين الفرعية لم تتفتح بما يكفى لدورة دموية طبيعية ، وأبلغوه بقلقهم وانهم يناشدونه الراحة ليمنح الشرايين الفرعية فرصة تعويض الانسداد الذى جرى للشريان الرئيسى . ولم يبق فى الاتحاد السوفيتى المدة المطلوبة . وعاد الى البلاد ليفتتح المؤتمر القومى الذى نوقشت فيه « مبادرة روجرز » ، كما سميت حينذاك . وقد شعر الرئيس ان المؤتمر ليس مرتاحا لقبول مشروع وزير الخارجية الأمريكى ، المؤتمر لم يعترض صراحة ، ولكنه ليس مرتاحا . يبدو ذلك من طبيعة التساؤلات وكثرتها ، حتى انه مدد الجلسات وجعلها سرية . وفى استراحة القناطر كنا نتناقش معه فيقول ان المؤتمر ليس مقتنعا بعد ، ويدعو الى جلسة

جديدة . وهكذا حتى بدا لى ان الارهاق العصبى ذهب نهائيا بنتائج فترة الراحة القصيرة التى أمضاها فى المصح السوفيتى . ثم أقبلت أحداث الأردن فى سبتمبر فكانت الخاتمة .

واذن ففى موضوع الوفاة أرى ان مرض الرئيس كان معقدا ومتشعبا فهو مريض بالسكر منذ وقت طويل ، وهو مريض بانسداد الشريان ، وهو لا ينفذ أوامر الأطباء ولا يرتاح .

لم تكن علاقتى بجمال عبدالناصر مجرد علاقة عمل ، وانما كان أعز الأصدقاء . ولم يحدث قط فى حياته ان فكر المرء فى شغل موقع غير الموقع الذى كنت أشغله بالفعل . والحقيقة ان القيادة الجماعية فى حياة جمال عبدالناصر كانت عملية شكلية ، ولم تكن ممكنة على أى نحو ، فهو شخصية تاريخية بكل معانى الكلمة ، وفكره ثاقب وسبّاق بطريقة مذهلة . كان جمال عبدالناصر يطالب بالقيادة الجماعية ، ولكن عمليا لم يكن تنفيذ هذه الرغبة ممكنا . كانت اللجنة التنفيذية العليا هى « صيغة » القيادة الجماعية ، التى من المفترض ان تستمر بعد وفاته ، بل وتصبح مضمونا لا شكلا فقط . وليس معنى ذلك ألا يكون هناك رئيس ، فللرئاسة موقعها من القيادة الجماعية ، ولكن هذه القيادة مسئولة بكاملها عن القرار السياسى الذى لن ينفرد الرئيس باتخاذه . وكان مستحيلا لفرد مهما كان ان يتولى وحده المسئولية بعد غياب جمال عبدالناصر . هذه القيادة الجماعية هى التى يمكن ان تملأ الفراغ .

ومن ناحية أخرى فقد كانت حرب التحرير هى المحور الوحيد للتفكير ، ومن ثم كان المستحيل هو الاختلاف على المناصب ، لاننى لو فكرت فيمن يستحق الرئاسة أنا أو أنور السادات ، لانتهى الأمر الى الانقسام الذى يؤدى الى تصفيات تتلوها اعادة ترتيب الأمور ، مما يستهلك عاما كاملا على الأقل يباعد بيننا وبين تحرير الأرض . ولذلك كان الرأى هو الاتفاق على القيادة الجماعية حتى معركة التحرير التى لا يختلف عليها اثنان . ولم يخطر ببال أحد ان السادات لا يريد أن يحارب ، وهو الأمر الذى اكتشفناه فيما بعد .

وفى مسألة اختيار الرئيس جمال عبدالناصر لأنور السادات نائبا له لا أملك - خارج الاستنتاج - شيئا . وفى مثل هذه الحال أرى انه اذا كانت لدى المرء معلومات فليتقدم بها ، واذا لم تكن لديه معلومات لا يجوز ان يعتمد على الاستنتاج . وأنا شخصيا لم أناقش هذا الموضوع مع الرئيس ، فليست لدى بشأنه أية معلومات .

ولذلك ، فاننى فور وفاة الرئيس جمال عبدالناصر ، لم أفكر قط إلا فى « قيادة جماعية » تنجز أولا معركة التحرير ، وبعدها فلنختلف كما نشاء . ولكننى فى الوقت نفسه لم أكن أنا الذى اخترت السادات للرئاسة لاننى لم أكن مقتنعا بكفاءته . بالاضافة الى انه لم يسبق له ان تولى منصبا تنفيذيا مهما ، وكان أقصى ما وصل اليه هو رئاسة مجلس الأمة دون ان يكون قائدا فعليا للبرلمان فى المناقشات أو المشروعات أو الاقتراحات . لذلك لم أر انه يصلح رئيسا فى زمن الأزمة خصوصا . إلا اننى لم أثر هذا الموضوع ولم أطرحه ، لان ما كان يعنينى هو المعركة كما قلت .

ولذلك كان تصورى هو : فلتكن قيادة جماعية برئاسة السادات حتى تصفية آثار العدوان ، من دون أية تعديلات جذرية ليس هذا وقتها . فلم أكن أنا الذى اخترت السادات ، غير انى لم أعترض ، حرصا على انجاز المعركة . وبعدها ، ليكن ما يكون . كان الوضع الدستورى كما ورثناه هو ان نائب الرئيس يتولى الرئاسة مؤقتا . والمؤقت يتحول الى دائم ، إلا اذا صدر قرار من المؤتمر القومى أو اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى بغير ذلك . أى انها معركة أخرى ستحتاج على الأقل الى سنة يزداد خلالها الاسرائيليون قوة . والانتظار لمثل هذه الأسباب جريمة وطنية . لم يكن ممكنا التفكير فى الرئاسة والصهاينة يرتعون على ضفاف القناة .

كنا مطمئنين الى ان المعركة عمل عسكرى أولا ، وسيقودها وزير الحربية . أما الجانب السياسى فسيتولاه وزير الخارجية . وأما النتائج فيصاغ الموقف منها فى اللجنة التنفيذية العليا ، أى القيادة الجماعية . لذلك لم أخش على المعركة من وجود السادات رئيسا .

وبهذه المناسبة ، فان عبدالناصر نفسه ، لم يكن فى المفاوضات الرئيسية كمفاوضات الجلاء مثلا ، يتخذ القرارات النهائية بمفرده ، بل كان يعرض النتائج على زملائه من أعضاء الوفد المفاوض ، ومجلس الثورة . لم يكن الانفراد فى المواقف المصيرية واردا .

ولكن ما لفت نظرى هو انه منذ الأسابيع الأولى التى تلت غياب عبدالناصر ، والأمريكيون يقومون « بتلميع » السادات و« تفخيمه » فى التايم والنيوزويك ، ثم تقديمه وابرازه « كزعيم » . وأذكر ان احدى المجلتين قالت انه أكثر ثقافة من جمال عبدالناصر . واستبعد ان يكون ذلك من قبيل الجهل ، وانما من أدوات التلميع .

أى انه كان واضحا ـ لى على الأقل ـ ان الولايات المتحدة تتمناه رئيسا لمصر ، وكذلك جهات عربية ترفض الاتجاهات الراديكالية لجمال عبدالناصر .

وقد وقع أول خلاف بينى وبينه ـ بعد توليه الرئاسة ـ لانفراده بما أسماه « مبادرة فبراير » عام ١٩٧١ حين أعلن فى مجلس الأمة كلاما لم يحدث ان ناقشناه أو اتفقنا بشأنه . . . بالرغم من اننا قبل ذلك بيوم واحد كنا مجتمعين فى مجلس الدفاع القومى حيث تناقشنا فى عدة أمور عسكرية . وفى آخر الجلسة قال ـ عرضا ـ انه يفكر فى مشروع يبعد الاسرائيليين عشرة كيلومترات عن قناة السويس ثم نعيد فتح القناة بعد تطهيرها للملاحة الدولية . قال هذه الكلمات فى نصف دقيقة كأية فكرة عابرة أو اقتراح لم يتبلور . ومع ذلك فقد عارضته معارضة شديدة أنا والفريق محمد فوزى وأيضا رئيس الوزراء محمود فوزى . ولم يستغرق ذلك أكثر من ثلاث أو خمس دقائق على الأكثر . وانتهى الموضوع .

لذلك فوجئنا به جميعا فى مجلس الأمة ، وهو يعلن مشروعا كاملا لإعادةفتح القناة . هنا وقع أول صدام مباشر ، وجاء بعد الجلسة مباشرة فى غرفة الاستراحة التى جلسنا فيها كلجنة تنفيذية عليا . وقد انفعلت وهددت باننى سأستقيل من منصبى كنائب لرئيس الجمهورية لا كعضو فى اللجنة التنفيذية العليا إلا اذا ناقشت اللجنة الموضوع وأقرت احد الموقفين . وكنت حينذاك برتبة فريق طيار مساعد القائد الأعلى للدفاع الجوى ، فقلت انى سأستمر أيضا فى هذا العمل كدور عسكرى ، إلا اذا طلب الرئيس ان أترك هذا الموقع أيضا .

فى اليوم التالى حدثت اتصالات للتوصل الى حل وسط هو ان محمود رياض وزير الخارجية يصدر بيانا تفسيريا يلغى « المبادرة » عمليا أو « يلحسها » كما نقول فى اللهجة المصرية .

غير اننى اكتشفت من هذه الواقعة ان السادات لا يريد الحرب ويود لو استطاع ان يتلافاها على أى نحو . وكان الأمريكيون فى اتصالاتهم يزرعون الايحاء بانهم قادرون على عمل « شيء ما » بشرط ان يتم ذلك فى أجواء « الدبلوماسية الهادئة » . والمقصود بالتعبير هو استبعاد الحرب أو الكفاح المسلح أو النضال ، واستبدال ذلك « بالضغط على اسرائيل » للالتقاء فى منتصف الطريق ، الى آخر هذه التعبيرات والمصطلحات المحفوظة .

تكونت لدى السادات بغير شك آمال كبيرة فى الحل الأمريكى . وخصوصا ان القوى المحافظة العربية بدأت تلتف حوله ، وكذلك الرجعية المصرية باعتباره الأمل فى ضرب الخط الناصرى . لذلك كان يفكر ويعمل ويأمل فى كسب ود الأمريكيين والهروب من المعركة العسكرية .

قبيل فبراير وبعده بقليل كانت شكوكى تزداد وتتراكم وتتأكد من انه يستبعد المعركة بمختلف الحيل والأساليب كتمديده لموعد انتهاء الأشهر الثلاثة على وقف اطلاق النار ، وكقوله « بالامتناع » الاختيارى عن اطلاق النار ، وغير ذلك مما يوحى بالتأجيل المستمر فى وقت كانت الاستعدادات العسكرية تامة الانجاز لبدء المعركة فى ١٩٧١ .

ومن ناحية أخرى كانت اسرائيل قد تعاقدت مع أمريكا على صفقة جديدة من طائرات الفانتوم . وكنا خلال حرب الاستنزاف قد أسقطنا ثلاث عشرة طائرة فانتوم من أصل الخمس والعشرين طائرة التى كانت لدى اسرائيل . يعنى ان قوتهم الضاربة من الطيران وهى نقطة الضعف عندنا ـ قد اهتزت فى أواخر حرب

الاستنزاف ، علاوة على ازدياد قوتنا الصاروخية المضادة للطائرات . وكذلك فان الذين تم اسقاطهم كانوا من أفضل الطيارين الاسرائيليين ، وكانوا أسرى عندنا ، وهم قادة الأسراب الجديدة فى اسرائيل .

ومن هنا ، فقد كان تعطيل المعركة العسكرية أمرا بالغ الخطورة من وجهة نظر مجلس الدفاع ، لاننا متفوقون أرضيا ، كما انني ضربته جويا ضربة قاصمة ، ثم اننا تقدمنا فى خبرة الدفاع الجوى تقدما نوعيا . وهذا يعنى ان انتصارنا ـ من وجهة نظرى كعسكرى ـ لم يكن موضع شك على الاطلاق ، واننا كنا قادرين على الوصول الى الممرات على الأقل .

أبدى السادات حجة واهية تخص حماية القناطر فى الصعيد قائلا ان الاسرائيليين قد يقصفونها وطلب حمايتها بالصواريخ فأجابه الفريق محمد فوزى ـ على مضض ـ بالموافقة . ومن ثم كان الموعد النهائى بعد شهر ، أى مارس ١٩٧١ . وبالرغم من انى كنت مشغولا طيلة الفترة بالطيران ، إلا انى بعد مرور شهر وشهرين بدأت أقلق وأشك ، فذهبت اليه فى القناطر لاصارحه .

وقلت له انى فى موقعى لتحرير الأرض فقط ، وغير ذلك لا يعنينى ، والآن تجدنى مستعدا ، فاذا كنت ستحارب فاننى أبقى فى موقعى ، واذا لم تكن ستحارب ، أرجو ان تصارحنى فاستقيل . أجابنى ، بانه على العكس ، فقد أعد لكل شيء عدته ، وانه اتفق مع وزير الحربية على موعد البدء ، ولكنه لا يريد اعلان هذا الموعد فى مجلس الدفاع أو اللجنة التنفيذية العليا . وأضاف : وهذا هو الموعد (ربما كان ٢١ ابريل) أرجوك الاحتفاظ به سرا ، ولا تفضى به حتى لحسين الشافعى . واستطرد : قبل الموعد بيوم سأطلب اجتماع مجلس الأمن يؤكد فيه مندوبنا اننا جربنا كل الوسائل السلمية ولم نفلح ولم يعد أمامنا سوى الحل العسكرى . قلت له : كأننا نقول لاسرائيل والعالم كله اننا سنحارب ، بل ونحدد لهم الموعد أيضا ، هل هذا معقول ، وأنت تطالب ببقاء كل شيء سرا ؟ قال انه كان يتحدث فى هذا الخصوص مع محمود رياض . قاطعته : هذا أمر يمكن حدوثه بعد بداية المعركة بخمس أو عشر ساعات . وقلت : اذن ، سآخذ حقيبة ثيابى وأذهب الى قيادة القوات الجوية وسأبقى هناك حتى بداية المعركة ، وتجدنى هناك اذا احتجت منى لأى شيء .

وفعلا أخذت حاجياتى وتوجهت الى رئاسة القوات الجوية ، واذا بى فى اليوم الثالث من هذا اللقاء أفتح الجريدة صباحا وأقرأ عن اجتماع على وشك الانعقاد لانجاز وحدة رباعية بين مصر وسورية وليبيا والسودان . ما هذا ؟ لقد كنت معه منذ يومين ولم يأت ذكر لهذه المسألة على لسانه قط ، بل اننا كنا نتكلم عن معركة ستبدأ بعد أسبوع . أية وحدة وأنا سأحارب بعد أسبوع ؟ أجريت اتصالاتى بزملائى استفسر عما يحدث ، فلم أجد أحدا يدرى أى شيء . وكل ما جرى هو انه أرسل رسائل واجتمعوا ، وفشل المؤتمر ، فقد رفض النميرى وسافر ، واجتمع السادات والأسد وحدهما ، وبقى القذافى فى غرفته ، ثم صدر بيان هزيل لا معنى له . وعدت الى البيت .

بعد الظهر دق جرس التليفون ليطلب منى التوجه الى مطار القاهرة لاننا سنسافر الى طرابلس ونجتمع بالاخوة الليبيين والسوريين من أجل الوحدة . وقد سافرت ولكنى عارضت الوحدة فى كل مراحل الاتفاق ، اذ اننا بعد كل اجتماع مع الآخرين كنا ننفرد فى اجتماع للوفد المصرى ، وكنت أعترض بشدة لاننا على أبواب معركة قريبة فكيف يتسنى لنا انجاز الوحدة فى هذا الوقت القصير ، إلا اذا كنا سنضحى بحرب التحرير ؟ وقد سمحت لنفسى بابداء اعتراضى للقذافى ، وفهمت انه هو أيضا معارض ، ولكن السادات والأسد ضغطا عليه . وجمعنا حقائبنا من بنغازى على أساس ان الاتفاق فشل . وفى آخر لحظة جاءنا من يقول ان عطلا طارئا ألم بالطائرة . ولم يكن هذا صحيحا ، ولكننا انتظرنا تصليح العطل ، لنجمع حقائبنا من جديد ونعود الى القاهرة . ولكن الحقيقة انه كانت تجرى اتصالات مكثفة واجتماعات جانبية فى الصالون الكبير فى بنغازى . وفجأة وافق القذافى . كتبوا البيان وعدنا فى اليوم التالى . كان فى المطار بعض الوزراء فقلت لهم رأيى واننى سأعارض هذا الاتفاق وأقاومه .

وفى اللجنة التنفيذية جرى التصويت ، فكان هو فى الأقلية ، لم يكن معه سوى محمود فوزى وبـ« ميوعة » لا عن قناعة راسخة . كان الأمر هو أن تكون مع أو ضد رئيس الجمهورية ، فوقف محمود فوزى مع السادات لهذا السبب لا لموافقته على الوحدة . وهو نفسه ـ أنور السادات ـ قالها بصراحة : أريد ان أعرف موقف كل واحد بوضوح . الموقف منه لا من الوحدة ، فما كان من محمود فوزى إلا أن وافق على الوحدة وأيد السادات ، وما كان من السادات إلا ان طلب اجتماع اللجنة المركزية .

وفى هذا الاجتماع قلت اننى ضد هذه الوحدة لانها لم تبن على أية أسس علمية ، وثانيا ، أنا ضد هذا التوقيت لقيامها لانه يتزامن مع موعد بدء المعركة ، وقلت فلنؤجل البت فى الموضوع الى ما بعد المعركة . فامتزاج الدماء العربية على أرض المعركة هو الاساس المتين لقيام الوحدة . . لننتظر اذن من سيأتى ليحارب معنا فتكون حرب التحرير هى بداية الوحدة . قلت ان المعركة العسكرية هى اختيار جدى للعمل الوحدوى . وأضفت انه اذا استمرت عملية الوحدة على هذا النحو فاننا سنبقى حتى سبتمبر فى صياغة شكلياتها الدستورية ، وبذلك تتعطل معركة التحرير . وأى تعطيل هو جريمة فى حق الوطن ، ولذلك أعترض على اقامة الوحدة الآن .

ثم ان هناك بنودا فنية فى المشروع لا أوافق عليها مطلقا كاتخاذ القرارات بأغلبية الأصوات ، فاذا اتفق الأسد مع القذافى ، فانهما يفرضان على مصر مواقف قد لا تلائمنا ونحن فى مواجهة العدو . ولذلك فاننى أشعر بان هذا الاتفاق هو مناورة سياسية يراد منها تجميد المعركة . ولا أعتقد ان فى الأمر عروبة أو مبادىء وحدوية وانما مجرد تمويه .

حاول السادات ان يقاطعنى فطلبت من القاعة التصويت هل استمر أم لا ، فألح الأعضاء على ان استمر فأكملت كلامى . بعدها كان لابد من التصويت على الوحدة فلم يؤيدها ـ برفع الأيدى ـ سوى أربعة سيد مرعى ومصطفى أبو زيد وأحمد درويش و . . . صدقى سليمان ! هذه هى المفاجأة الوحيدة فلم يكن يدرى شيئا عن الموضوع برمته . أما بقية أعضاء اللجنة المركزية جميعا ، فقد عارضوا الاتفاق .

وكان معنى ذلك ان انتهى الموضوع ، وعلى السادات ان يذهب .

ولكن ، كالعادة ، بدأت الوساطة على الفور ، وانتهت الى طلب اجراء تعديلات جوهرية على الاتفاق ، ويسافر سامى شرف الى دمشق ليشرح للأسد ان اللجنة المركزية عارضت بعض الجوانب الفنية ويتأجل الموضوع وبعدها يعاد النظر فى كل شىء .

فى أول مايو وفى الاحتفال السنوى بعيد العمال ، كانت الهتافات ضده قبل إلقاء خطابه . وكان قد أبدى من العلامات بمجرد وصوله ما يفيد ان الافتراق الآن أصبح نقطة النهاية الوحيدة الممكنة . لذلك قدمت استقالتى فى اليوم التالى .

(٤)

لم يكن أمام السادات سوى القيام بانقلاب عسكرى . كان اللجوء الى المؤسسات الدستورية من جانبه مستحيلا ، بعد ان ثبت له ان الأغلبية الساحقة لا توافقه الرأى ، فلم يكن أمامه سوى الاستقالة أو الانقلاب ، فاستعان بالحرس الجمهورى لانجاز الانقلاب ، وكان له ذلك . اتفق مع الليثى ناصف قائد الحرس الجمهورى على تطويق بيوتنا مساء ١٣ مايو ١٩٧١ وتحديد اقامتنا ، أنا وغالبية أعضاء الحكومة وقيادات التنظيم السياسى والبرلمان . وأعلن عن قضية شكلية يتهمنا فيها بمحاولة منع رئيس الجمهورية من ممارسة سلطاته .

والحقيقة اننا لم نكن « مجموعة » كما صورنا هو وأبواقه . وانما كانت هناك قيادات فى البلد ترفض اسلوبه فى الحكم ، وترفض فكره السياسى .

ومنذ ان قدمت استقالتى بقيت فى البيت مع ادراكى انه سيقوم باجراء ما . وكانت المقاومة ممكنة ، ولكنها كانت تعنى الانقلاب العسكرى المضاد . ولم يحدث ـ فى موضوع الاستقالات ـ ان طلب احد

المستقيلين رأيى ، ولو انهم أخذوا رأيى لرفضت الفكرة من أساسها .

ورغم ذلك ، ففى عام ١٩٧٣ كاد السادات ان يسقط لولا اضطراره للحرب . كانت صورته فى أعين الجماهير قد اهتزت اهتزازا شديدا ، وتظاهر الطلاب والكثير من فئات الشعب . كان ينتظر من أمريكا ان تحقق السلام دون حرب ويتمنى الافلات من المعركة بأى شكل ، غير انه أكره على خوضها . ولكن أمر العمليات كان بالعبور لا بالتحرير ، أى العبور ثم التخندق والوقوف . كان الأمر الواضح هو « أعبر » ولم يقل « ثم تقدم » . بينما قرأنا بعد ذلك فى الكتب الصادرة خارج مصر ان بين قناة السويس والعريش كانت هناك ثلاثون دبابة اسرائيلية فقط ، ما أيسر اكتساحها ، ولكن الأوامر هى الأوامر .

انقلاب ١٩٧١ قاده السادات والليثى ناصف ومحمد حسنين هيكل ومحمد أحمد صادق وعبدالسلام الزيات . وقد تخلص منهم جميعا الواحد بعد الآخر .

وكان هناك ـ قبل هؤلاء جميعا ـ الأخطاء التى أدت الى هذا الوضع . أكبر هذه الأخطاء هو محاولة بناء الاشتراكية بغير اشتراكيين أو محاولة بنائها بواسطة غير الاشتراكين . وهذا يفسر ان الانقلاب الاجتماعى فى ١٩٧١ والذى تبلور الآن فى ما يدعى بالانفتاح الاقتصادى قام به الرجال أنفسهم الذين كانوا يشرفون على التحول الاشتراكى . هذا هو الخطأ الأساسى ، والباقى كله تفاصيل . هذا هو الجوهر . أما الديمقراطية فهى فى تقديرى ان الشعب يستطيع ازاحة الحاكم الذى لا يعجبه . البلد الديمقراطى هو فى تصورى الذى يستطيع شعبه من خلال القنوات الدستورية ان يغير حاكمه . أما اذا لم يتغير الحاكم إلا بموته أو بانقلاب ، فهذا هو الحكم الدكتاتورى . أى القدرة على منع الارادة الشعبية من تنفيذ قراراتها ، سواء كان هذا الحكم متعدد الأحزاب أو لم يكن . التعددية شكلا ، ليست دكتاتورية أو ديموقراطية ، فالأهم هو المضمون .

وكل ثورة فيها أخطاء وتجاوزات . والثورة الناصرية ليست استثناء . والنقد الصحيح هو ان نضع كل شىء فى مكانه التاريخى ثم نسأل كيف ولماذا ؟

وكان تفكير عبدالناصر فى التنظيم الطليعى هو ان يجعل منه تنظيما يحكم أو يتخذ القرارات . وهو مشروع ثورى يحتاج الى وقت ، لانك أولا فى السلطة . ومن أصعب الأمور ان تبنى مثل هذا التنظيم وأنت فى السلطة ، لانك لا تعرف دخائل البشر ، فأنت لم تختبرهم فى الأزمات . أى حزب فى المعارضة أو خارج السلطة يختبر أعضاءه فى الكفاح اليومى ، والذين يستمرون الى النهاية هم قليلون ، لأن قسوة النضال كالغربال تصفى غير القادرين وغير الشجعان وغير المؤمنين وغير الصادقين من المنافقين والانتهازيين . أما اذا كنت فى السلطة ، فكيف تعرف المناضل من الدجال ، وأكثر الناس صراخا بالمبادىء ، ثبت انهم الانتهازيون . أما أصحاب المبادىء فلا يصرخون وانما يعملون . . فكيف السبيل لمعرفتهم اذا كنت تبنى حزبك من موقع السلطة . هذا هو التحدى الذى قابل التنظيم الطليعى ، وكانت مشكلة كبرى أمام جمال عبدالناصر .

ولذلك كانت « السرّية » فى التنظيم الطليعى من أساليب الاختبار ، فمن يستطيع ان يكافح دون ان يظهر على خشبة المسرح ، فهذا هو الشخص المرجح ألا يكون انتهازيا . انه لن ينال أى مجد أو مكافأة . وليس هذا هو الأهم . وانما كان الاتحاد الاشتراكى يضم مئات الألوف من الناس ، ولم يكن هؤلاء جميعا سياسيين ، فكان لابد من اختيار العناصر القادرة على العمل السياسى ، ومنهم يتشكل التنظيم الحزبى الحقيقى ولكنك فى الواقع تقوم بعملية انقسام على الفور اذ يصبح السؤال : لماذا اخترت فلانا أو علانا الى غير ذلك من الأسئلة التى تعنى انك فرقت بين الناس . وأنت قد فرقت فعلا ، ولكن على أسس سياسية . غير ان هذا لا يقنع أحدا . لذلك كانت السرية ضرورة . وليس المهم ان الغيرة والحسد ـ وهذه طبيعة بشرية ـ تشعلها الامتيازات المادية أو السلطوية فقط ، فان مجرد اختيار احد الناس لمهمة بلا مقابل تستفز الآخرين ممن يتصورون ان هذا الاختيار مضاد لهم .

كان لابد من الابقاء على التنظيم سريا فترة من الوقت ثم يعلن عنه بعد ان يكتمل .

ولم يكن التنظيم الطليعى ـ واسمه « طليعة الاشتراكيين » ـ تحالفا بين الناصريين والتنظيمات الماركسية كما أشيع . لقد قام الشيوعيون المصريون بحل تنظيماتهم المستقلة قبل ذلك . ولقد التقيت ببعضهم ممن هم

على درجة عالية من الوعى والاستنارة ، وقالوا لى : أننا لم نكن نحلم ـ لو كنا فى السلطة ـ بتحقيق ما حققه جمال عبدالناصر فى المجال الاجتماعى ، لذلك حللنا تنظيماتنا لا تحت ضغط السلطة ولا عن انتهازية ولا عن احتياج للمناصب . وفعلا كان الذين عملوا منهم فى الاتحاد الاشتراكى أو غيره من أصحاب الكفاءات العالية ، والوطنية الخالصة . ومع ذلك فان صيغة الاتحاد الاشتراكى لا تصلح الآن فى الظروف الراهنة . الاتحاد الاشتراكى هو تحالف قوى الشعب العامل ، فما هو الشعب العامل الآن ؟ ان السمات المميزة للعمال والفلاحين والرأسمالية الوطنية قد طمست فى ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المستجدة طيلة عشر سنوات .

□ □

عشر سنوات كنت خلالها فى السجن . لم يكن معى سوى المبدأ والتحدى . أى اننى كنت أدفع ثمن وطنيتى .

فى السجن ، القراءة هى كل شىء وأهم شىء . ولقد احتاج الأمر الى مجهودات كبيرة جدا فى البداية ، ثم انتهى الى اننى تمكنت من الحصول على ما أحتاج اليه من كتب .

والقراءة ليست فقط لقتل الفراغ ، وانما هى تخرج بالمرء خارج الأسوار . بالنسبة لى كان الأمر هكذا فعلا ، أى اننى كنت اشعر حين أقرأ كتابا ، باننى قد خرجت ، خصوصا اذا كنت أقرأ فى الأدب .

كنت أقسّم اليوم الى قراءات مختلفة . فى الصباح كنت أمارس بعض التمارين الرياضية من قبيل الحفاظ على الصحة ، ثم أبدأ فى القراءات الغنية الدسمة العميقة التى تحتاج الى تركيز ذهنى . وبعد الظهر أقرأ فى المسائل الجديدة على اهتماماتى ، أى انها ليست قريبة من مجالاتى المعتادة .

ولم يكن ممكنا منذ بداية الثورة وحتى قبلها ان اقرأ هذا الكم الهائل من الكتب . لا الكم ولا الكيف . لم يكن هناك الوقت الكافى لذلك . قرأت الكثير فى الموضوعات العلمية الحديثة كالليزر مثلا ، وطبعا كانت مؤلفات مبسطة نسبيا . ما هو الليزر ، وما هى احتمالات استخدامه فى المستقبل ، وما هى امكانياته فى العمل العسكرى .

بالاضافة الى قراءاتى فى الاقتصاد والتاريخ والسياسة والتراث .

□ □

كثيرة هى الأحداث التى وقعت خلال عقد كامل وأثناء وجودى فى السجن .

حرب ١٩٧٣ مثلا . لم أشعر ـ وقد سمعت الخبر من الاذاعة ـ باننى فوجئت ، ولم أر أننى أخطأت تحليل شخصية السادات . وكل ما حدث هو انه اضطر أخيرا لاتخاذ القرار . ولكنى بعد الأيام القليلة الأولى بدأت أشعر بالقلق . كنت فى سجن طره ، والراديو لا نسمع منه سوى محطة مصر ، والترانزستور ممنوع ولكننا قمنا بتهريبه . وبدأت استمع الى الاذاعات كلها : لندن ، مونت كارلو وغيرهما . وكانت المقارنة بين مختلف الاذاعات ودراسة ما يذاع من مصر بدقة ، يمنحك الانطباع الأقرب الى الحقيقة .

بدأ هذا الانطباع بانه ليس هناك تقدم ، ومن هنا كان القلق . وقعت معركة رئيسية واحدة هى معركة الدبابات ، أما التقدم مثلا الى ممر ، فلم يحدث . فى اسرائيل كان هناك ضياع ، وسورية كانت تتوغل ، فلماذا لم نصل الى الممرات ، وكان ذلك ميسورا فى ٢٤ ساعة ؟ أو هكذا كانت الخطة الأولى التى وضعناها ، مع انتفاء عنصر المفاجأة واستبعاد سورية من المشاركة . كانت الخطة الأولى قائمة على أساس انه « حتى لو لم تشارك سورية » فان الوصول الى الممرات هدف مباشر ولا يستغرق تحقيقه أكثر من ٢٤ ساعة بعد العبور . ولكن ها هو اليوم الأول والثانى والثالث ، ويبدو ان ثمة شيئا ما خطأ . وبعد ان سمعت البيان الأول عن العبور والتخندق بعد عدة كيلومترات أدركت ان التخطيط والقرار العسكرى والسياسى ، كله خطأ فى خطأ . وحدثت الثغرة .

الحرب هى الخطوة الاخيرة التى يلجأ اليها شعب أو حكومة لتحقيق هدف سياسى . هذا ما أعرفه عن الحرب . اننى لا أحارب من أجل خمسة أو مائة كيلومتر وانما من أجل هدف سياسى . ما هو هذا الهدف ؟

هو تحرير الأرض التى احتلت سنة ١٩٦٧ . هذا ما أعرفه ، وهذا ما لم يتحقق . تحقق العكس . . تحقق الاستسلام فى الخيمة ١٠١ ، بداية الاعتراف باسرائيل . اتفاقية سيناء الثانية ثم زيارة القدس المحتلة فاتفاقيات كامب ديفيد والمعاهدة ، كلها حلقات فى سلسلة واحدة بدأت مع خيمة الكيلو ١٠١ ، أى منع الجيش من معركة التحرير . وانما المطلوب ـ كما قال السادات ـ هو تحريك القضية لا تحرير الأرض . وطالما دخلت مجال التحريك فلابد من التنازلات بدءا من الاعتراف باسرائيل وليس انتهاء بحدودها الآمنة مرورا بالقيود على حركتنا المسلحة فى سيناء وتطبيع العلاقات مع الوجود الصهيونى ، وما يفرضه هذا التطبيع من مواقف ومواقع وموانع .

والحقيقة اننى لم أفاجأ بزيارة السادات للقدس المحتلة ، فأنا لا أفاجأ بأى شىء من جانبه . ولكنى فوجئت برد الفعل الشعبى ، بمعنى ان هذه الزيارة قُبلت من الشعب المصرى والشعوب العربية على السواء . بالنسبة للسادات لا أضع فى حسابى انه سيزور القدس المحتلة ، ولكنى حين اسمعه يقول ذلك أعلق : « انه مجنون » . أما قبول الشعب فهو الذى فاجأنى .

أثناء وجودى فى السجن طلب منى السادات ان أكتب له رسالة اعتذار وولاء ، وقد رفضت . وبدأ الضغط علىّ يأخذ أشكالا فاضحة من جانبه ، اذ كان كل ما أملكه من الدنيا هو الفيللا التى أسكنها ، فلست أملك أى شىء آخر سواها . وكانت تقطنها عائلتى أثناء وجودى فى السجن .

وكانت المحكمة التى عينها بنفسه لمحاكمتى قد بذلت جهودا مضنية لتثبت على شبهة استغلال النفوذ ، إلا ان جهودها باءت بالفشل ، بالرغم من انها راجعت الدفاتر القديمة لتعرف كم كنت أتقاضى كبدل سفر حين أسافر ، وهل كنت أعيد نصف بدل السفر الى الخزينة حين تستضيفنى الدولة الأجنبية ، فاكتشفت المحكمة ان صفحتى بيضاء تماما .

ورغم ذلك حاول ، أثناء وجودى فى السجن انفذ الحكم ، ان يصادر الفيللا التى أملكها . . والحقيقة انه كان يهدد بذلك من قبيل الضغط كما قلت لك حتى أرضخ وأكتب له « الاعتذار » . ولكن هذا لم يحدث .

أما الذى حدث فهو اننى خرجت من السجن عام ١٩٨٠ واغتيل هو عام ١٩٨١ . وكنت أتابع العرض العسكرى فى ٦ أكتوبر وقد أدركت كطيار ان العرض الجوى لم يتم ، وسمعت صوت اطلاق النار وسقوط كاميرا التليفزيون . كانت الطائرات تحلق فوق بيتنا هنا (يقيم على صبرى فى شقة باحدى بنايات حى مصر الجديدة قريبا من حديقة الميريلاند ، حيث سجل هذا الحوار) ووقع الارتباك المسموع جيدا فجأة . وأدركت على الفور ان ثمة اطلاق نار . توقف التليفزيون وبدأت المارشات العسكرية فأدرت مؤشر الراديو الى مونت كارلو . وفى خاتمة النشرة الاخبارية الفرنسية الساعة الواحدة والنصف كان الخبر يقول بأن اعتداء على السادات قد وقع . وفى الرابعة والنصف من مونت كارلو أيضا سمعت خبر وفاته .

كانت بداية النهاية فى اعتقادى هى اعتقاله الاتجاهات الفكرية والسياسية والدينية كافة قبل اغتياله بشهر واحد . اعتقل مصر كلها من اليمين الى اليسار ومن المسيحيين الى المسلمين ومن الصحفيين والمحامين الى السياسيين والوزراء السابقين . اعتقل مصر فعلا ، ومعنى ذلك انه هو نفسه أصبح محصورا فى قصره . ولم يكن لمثل هذا الوضع ان يستمر .

كان المنطق السياسى السليم يقول ان من يعتقل مصر لابد ان مصر ستتخلص منه . أى ان النهاية مؤكدة . ولكن كيف ؟ لم يكن أحد يعرف حتى وقع حادث المنصة .

وماذا بعد ؟ لم تكن فى ذهنى بدائل محددة لهذا النظام . ولا أظن ان من قاموا باغتياله كانوا يستهدفون تغيير النظام .

□ □

أنور السادات ليس امتدادا للثورة الناصرية ، وانما هو ثورة مضادة . الثورة لم تقم بتصفية جسدية لأصحاب القوة الاقتصادية والاجتماعية . انهم موجودون . قامت الثورة بنزع بعض أسلحتهم ، كالأرض بالنسبة للاقطاع ، والأسهم بالنسبة لأصحاب الشركات . ولكنهم كأفكار وأشخاص وخبرة موجودون . وهؤلاء هم « خميرة » الثورة المضادة التى يمكن القول انها كانت موجودة دائما ، حتى فى ظل الدولة الناصرية .

وفى احدى المراحل افترى بعض زملاء عبدالناصر وبعض أبناء الثورة الناصرية على التجربة كلها . كان عبدالناصر يضع حدودا أخلاقية قاسية جدا على معاونيه . وكان هناك نوع من الخوف والرهبة لدى الغالبية العظمى من القيادات وأركان الدولة الناصرية . ولكن عندما يزول الخوف أو الرهبة ويظهر كل شخص على حقيقته ، يتبين ان هناك عددا « مكبوتا » من الفاسدين والمفسدين ، وقد وجد المناخ الملائم للانطلاق . وبعض هؤلاء هو الذى يتحدث عن غياب الديمقراطية أيام عبدالناصر . وهو يقصد غياب التسيب ، وقوة الرقابة على المال العام .

ولا يجوز اطلاق الناصرية على كل من عمل فى عهد عبدالناصر . عثمان أحمد عثمان استعانت الدولة بالشركة التى يديرها فى مجال الانشاءات ، لانها فنيا كانت شركة ناجحة . ولكن هذا لا يعنى ان عثمان كان ناصريا فى يوم من الأيام ، وانما هو قد « وجد » نفسه حقا فى نظام السادات . لا يجوز اذن نسبته الى النظام الناصرى .

□ □

توفيق الحكيم يأتى ليقول لنا انه كان غائبا عن الوعى فى عصر عبدالناصر ، فمن يدرينى انه ليس فاقدا للوعى الى الآن ؟ كيف نعرف انه غائب أو حاضر الوعى ؟ ان من يعترف بأنه فقد وعيه قرابة عشرين عاما أنتج خلالها أكثر من نصف انتاجه كيف أصدقه اذا أخبرنى ان وعيه عاد اليه ؟

هنا يجب ان أشير الى ان القبول الشعبى لما سمى بمبادرة السادات لم يدم طويلا . بسرعة عاد الناس الى رفض الصلح مع اسرائيل ، حتى ان البضائع الاسرائيلية فى الأسواق لا يكتبون عليها جهة التصدير أو جهة الصنع ، لأن البائع يعرف شعور المواطن العادى فى مصر ، وانه لن يشترى هذه البضاعة ، وستفسد .

توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وكل مثقف مصرى وافق على الصلح الساداتى ، جميعهم منفصلون عن الشعب . وجميعهم كانوا فى قمة السلطة الثقافية أيام عبدالناصر . وجميعهم نقدوا العهد الناصرى فى المسرحيات والروايات التى لم تصادر ، وكانت تنشر فى الصحف وتعرض فى المسارح بأموال الدولة . انهم منفصلون عن الشعور الشعبى ودخائله العميقة ، ويعتصمون فى أبراج عاجية يفلسفون الأمور طبقا لمفاهيم بعيدة كل البعد عن أرض مصر وشعب مصر . لانه مهما حصل - وكما قلت فقد وافق الشعب فى البداية على زيارة السادات - فان الأمة تفيق ، سرعان ما تفيق . وليست الأسابيع أو الشهور وحتى السنوات القليلة بالزمن الكبير فى عمر الشعوب . أفلا يدرك هؤلاء المفكرون والأدباء ان الشعب ، شعبهم ، يرفض اسرائيل لا بسبب ضرب لبنان أو تونس أو العراق ، بل قبل ذلك بكثير . ويأتى هذا الضرب المستمر ليؤكد ايمان الشعب لا أكثر .

ان الغزو المستمر لجنوب لبنان واقتحام بيروت وضرب المفاعل النووى العراقى وحمام الشط فى تونس ، ومطاردة الشعب الفلسطينى داخل الأراضى المحتلة وخارجها ، كل ذلك يبرهن لشعبنا على سلامة تفكيره ويقينه من عنصرية اسرائيل .

ونحن الآن فى حالة انتكاسة شاملة ، ليس موقف بعض المفكرين الا أحد تجلياتها . ولكن المظهر الأكثر تعاسة هو موقف الشارع العربى الذى كانت تحركه فى الماضى أحداث أبسط بكثير من الأحداث التى مرت بنا فى الحقبة الممتدة بين بداية السبعينات والآن . أما الآن فلم يعد يهزه شىء .

وبالطبع ، فان عبدالناصر لن يتكرر . ولكن عبدالناصر نفسه لم يكن هو كل شيء . كانت الشوارع والأزقة العربية من المحيط الى الخليج هى كل شيء . والآن ، أين هى ؟

على أية حال ، ليس المطلوب هو البكاء على الأطلال ، لانني ألاحظ شيوع نبرة اليأس حتى عند بعض الكتاب . لا ، ان الذين هم أكثر وعيا واستنارة مطالبون بتثبيت الايمان عند المواطنين وتعميق وعيهم وترسيخ شعورهم بالمسئولية ازاء وطنهم ومستقبل أجيالهم . لاشك ان الصراع العربى ـ الاسرائيلى قد تعقد كثيرا ، وأصبح « الحل » عملية صعبة ، ولكنها ليست مستحيلة . المهم ألا ينفد صبرنا ، ألا نيأس . . لأن اليأس يؤدى الى الانتحار بأشكاله المختلفة . اليأس يقود الى المزيد من التفريط والاستسلام . أما اليقظة والانتباه والصلابة فتؤدى الى الحل ، وان يكن صعبا . حاسة الشعوب لا تخيب والشعوب ضد الاستسلام تحت أية ذرائع .

انى ألاحظ دون شك صعوبة الحل العسكرى فى الوقت الحاضر ، ولكن ليس معنى ذلك هو الرضا بأى حل .

وحتى فى المسائل الاقتصادية ، فان الحلول التى كانت مناسبة لمرحلة الستينات لم تعد هى نفسها التى تناسب مشكلة الثمانينات . كانت مصر تأكل من انتاجها الزراعى ويفيض عنها بعض ما تصدره ، من القطن والأرز مثلا . وكانت مصر تلبس من انتاجها ويفيض وكنت أبنى وأشيد وأصدر الأسمنت . أما الآن ، فانتاجى لا يكفى الاشباع المحلى . المواطن المصرى أصبح يأكل من الخارج جزئيا ، ويلبس من الخارج جزئيا ، ويسكن من الخارج جزئيا . وهذا عبء كبير على الاقتصاد المصرى . والمشكلة كامنة فى الانتاج ، فنحن لا ننتج ما يكفينا فى الزراعة ، والصناعة . وهناك اندفاع قوى جدا نحو التجارة والخدمات وهما قطاع غير منتج .

وليس من استقلال سياسى دون استقلال اقتصادى . والاستقلال الاقتصادى هو الانتاج بما يكفى المجتمع أو الحصول عليه من دون عبء الديون .

□ □

انى كمواطن عربى مصرى لا أملك القول : « هذا صواب وذاك خطأ » فيما يخص أى قطر عربى آخر ، ولكنى أسمح لنفسى بالقول : ان وحدة النضال الوطنى الفلسطينى أساسية للمعركة بصفة عامة . وقد كان جمال عبدالناصر حريصا دائما على دعم كل اتجاه يؤيد هذه الوحدة بمواجهة العدو المشترك .

والحقيقة ان ما يجرى على الصعيد الفلسطينى ، وأيضا ما يجرى فى لبنان ، هو انعكاس حتمى للتمزق العربى ، وخصوصا فى غيبة الدور القيادى المصرى . ولو كان عبدالناصر حيا ، لما حدث ما يجرى فى لبنان بتاتا . هناك أوضاع تاريخية خاطئة ، كان من الممكن تصفيتها بشكل سلمى .

ومن الخطأ أيضا ان تكون هناك حرب بين العراق وايران ، والخطأ الأكبر هو استمرار هذه الحرب ، فهى تضر بالبلدين والشعبين ، ولا يكسب منها سوى أمريكا واسرائيل ، فلنعمل اذن على وقف هذه الحرب بأسرع ما نستطيع ، ولنتوفر على مقاتلة الاستعمار والصهيونية .

من ١١ ابريل الى ٨ مايو ١٩٨٦ .

الفصل الرابع

الحـــارس

« أنا رجل براجماتى » ، بهذه الكلمات الثلاث لخص على صبرى فى أمانة كاملة الاطار العام لتكوينه الثقافى ودوره السياسى على السواء ، فبالرغم من التقارب النسبى فى الأصل الاجتماعى بينه وبين خالد محيى الدين مثلا ، إلا إنه تلقى تعليمه الأولى فى المدرسة الفرنسية (الفرير ـ باب اللوق) . وبعد ولادته فى شارع الفلكى الذى تقع المدرسة الفرنسية قرب نهايته أمام قصر محمد محمود باشا (القسم الداخلى للجامعة الأمريكية الآن) كان يسكن فى صباه وشبابه مع الأسرة فى « المعادى ـ السريات » أى ذلك الجزء من المعادى الذى كانت تقطنه صفوة الأجانب عموما ، والانجليز خصوصا .

وربما كانت النشأة الثقافية الفرنسية هى التى دفعت به عام ١٩٣٧ الى كلية الحقوق ، ولكنه تركها بعد عام واحد الى الكلية الحربية فالطيران . وهو الاتجاه العكسى تماما لخالد محيى الدين الذى كان ضابطا بالفعل حين التحق بكلية التجارة واستمر فيها حتى نال شهادة البكالوريوس . وهو الأمر الذى ينسجم مع « ميول » كل منهما ، فلم يكن خالد يشعر بأن الحياة العسكرية من طبيعته ، بينما كان على صبرى يشعر بأن الحياة الجامعية ليست من طبيعته . وليس الفرق كامنا بين الجامعة والقوات المسلحة ، وانما بين الثقافة والحركة الوطنية بكل ما فيها من أحزاب وتيارات فى جانب ، وبين الانضباط التراتبى والانعزال والكتمان و« روح السلطة » بالسلب أو الايجاب فى الجانب الآخر .

وكما أن الجد فى حالة خالد محيى الدين كان من الأعيان وقد رشح نفسه للجمعية التشريعية ونجح ، فقد كان جد على صبرى أيضا من كبار الأعيان المقربين من الخديو ، واشترك مع ذلك فى الثورة العرابية وسجن . كذلك خاله كان من ثوار ١٩١٩ ومن مؤسسى حزب الوفد . ولكن الأب ـ وكيل وارة الأوقاف ـ لم يكن رغم عواطفه الوفدية ممن يؤيدون الأحزاب والتحزب ، بينما خرجت الأم فى مظاهرات ثورة ١٩١٩ الشهيرة ، وكانت عضوا فى اجتماعات صفية زغلول التى وصفت دائما « بأم المصريين » .

نحن اذن بإزاء انتماء اجتماعى مباشر الى البرجوازية المصرية بمختلف أجنحتها وتنويعاتها : زراعية وتكنقراطية . برجوازية ذات عواطف وطنية جياشة ، ولكنها بحكم علاقات الانتاج الزراعية والارتباط العضوى بجهاز الدولة ، فانها ترفض احتلال الأرض واغتصاب السيادة على « الوطن » من جانب

« الغرباء » ، إلا انها لا تتحمس « للديموقراطية » بما تعنيه من مداولة للسلطة وتعددية حزبية . لذلك ، فان الخال الذى يشترك فى تأسيس حزب الوفد يخرج منه . أما الاخوان فاحدهما يدخل السلك العسكرى ، وهو نفسه الذى يقود طائرة عزيز المصرى التى تسقط بهما فى حادث خلال الحرب العالمية الثانية ، هو محاولة هروب الجنرال الوطنى الأقرب الى ميول « المحور » . والأخ الثانى كان متهما فى حادث مقتل الوزير المقرب الى الانجليز ، أمين عثمان ، ضمن مجموعة حسين توفيق الذى كان متأثرا أيضا بالاتجاهات المعادية للحلفاء . وتدل الشواهد على أن على صبرى لم يكن من هذا التيار « الارهابى » أو « الوطنى المتطرف » حسب المصطلحات التى كانت تشير فى ذلك الوقت الى « مصر الفتاة » و« الحزب الوطنى » والمجموعات شبه العسكرية من خصوم الديموقراطية البرلمانية والاستعمار البريطانى . لم يكن على صبرى كأخويه فى هذا « التفصيل » . ولكنه كان مثلهما على شاكلة والده ضد الأحزاب . وهو على النقيض من أخويه كان يرى ضرورة التعاون مع الانجليز فى الحرب ضد الألمان لسببين : عسكريا للحصول على التدريب الكافى ، وسياسيا لأن انتصار الألمان يعنى انتصار الأستعمار الأكثر فتوة . وليس من أسباب سياسية تدور حول « الديموقراطية » التى لم يختلف جوهريا بشأنها عن « الاختيار العائلى » . وكان الانتقال من « كلية الحقوق » الى الكلية الحربية منسجما الى الحد الأقصى مع هذا البعد عن الديموقراطية : فكرا ونظام حكم . كانت المؤسسة العسكرية هى الطرف النقيض للثقافة « الديموقراطية » سواء فى الجامعة أو فى الأحزاب .

ولكن غياب العنصر الديموقراطى من البنية الاجتماعية والذهنية والنفسية لا يعنى مطلقا غياب أو اهتزاز العنصر « الوطنى » : الاستقلال . ولا يخلو من المغزى أن الحادث الشخصى الذى ترك أثرا عميق فى صبا على صبرى كان اهانة « الخواجة اليونانى » الذى دعا والده الى مزرعته ، وكان طول الوقت يسب الفلاحين العاملين فى أرضه . وقد رأى بنفسه أبناء وبنات الفلاحين أثناء « تنقية أعود القطن من الدودة » والسياط تلهب ظهورهم . كانت الأرض التى « يملكها » اليونانى و« من عليها » أرضا مصرية . وكان الحادث أمامه يعنى شيئا واحدا هو الاغتصاب . لذلك ليس غريبا أن يكون الاصلاح الزراعى هو أول ما اهتز له وجدانه بعد قيام الثورة .

يقول على صبرى « كانت لدى انطباعات وأحاسيس ومشاعر وطنية واجتماعية ، ولكن لم تكتمل هذه كلها كفكرة واضحة متبلورة ألا بعد الثورة » . وهذا يعنى أنه حين انضم الى تنظيم الضباط الأحرار لم يكن لديه أى مشروع مرتبط بالحركة الوطنية خارج المؤسسة العسكرية . ويعنى كذلك ان طرد الانجليز يحقق السيادة المصرية دون أى مفهوم مركب لهذه السيادة فى غيبة الوعى الثقافى بالمحتوى الاجتماعى للاستقلال .

وليس من المفارقات ان « الأدب » الفرنسى يغلب على التكوين الثقافى الباكر لعلى صبرى ، فهذا الأدب الذى كان يمثله المسرح الكلاسيكى لراسين وكورنى لا يشكل وعيا ثقافيا بالسياسة . ولكن حدثين تاريخيين هما اللذان يرتبطان بوعى الصبا هما : الثورة العرابية فى مصر والثورة الفرنسية . و« وعى الصبا » لا ينحت ادراكا أبعد من التوصيف الخارجى للحدث ، والدلالة العامة للتمرد والفكرة الأكثر تعميما عن السلطة . تنتمى الثورة العرابية أولا الى الذاكرة العائلية قبل انتمائها الى الذاكرة الوطنية . وليس من السهل نسيان الجد الباشا الذى « كنس شوارع الزقازيق » عقابا له على اشتراكه فى الثورة . وتنتمى الثورة الفرنسية أولا الى الذاكرة المدرسية . وليس من السهل نسيان الأساتذة الفرنسيين وهم يعلمون التلاميذ المصريين الثورة الفرنسية . يختفى تباعا لذلك المضمون الديموقراطى لكلا الثورتين ، ولا يتبقى من العرابيين سوى المشهد العسكرى من أجل « الاستقلال » . ولا يتبقى من دانتون وروبسبير سوى مشهد « المقصلة » من أجل السلطة الجديدة .

لم يلتحق على صبرى بالمؤسسة العسكرية بوعى ثقافى « من أجل التغيير » ، أى أنه لم يدخلها مثقفا يرى فيها « الأداة » . وانما التحق بها ووعيه الغض قد ورث واكتسب الخصومة مع « الجامعة » و« الأحزاب » ،

فهى لا تمثل فى خياله سوى « مؤسسة سلطة » . ثم كان عمله فى المخابرات الجوية قبل الثورة وبعدها تجسيدا مباشرا لفكرة السلطة المغايرة كليا لمفهوم الثقافة ، أو الوعى المفارق لمؤسسة الحكم . والعمل فى المخابرات ليس فقط ممارسة عينيه للسلطة من مؤسسة « القوة » . ولكنه أيضا العمل مطلق العزلة عن « الشارع » ومطلق الانفصال عن الديموقراطية ، ومطلق الشك فى الآخر . وتستحيل البنية الذهنية فى هذه الحال حركة تستجيب برد الفعل للفعل الأقوى .

لا تختلف هذه البنية فى واقع الأمر بين حسين ذو الفقار صبرى الذى قاد طائرة الهروب بعزيز المصرى وبين شقيقه عمر الذى برأته المحكمة من تهمة الاشتراك فى اغتيال أمين عثمان ، والشقيق الثالث على صبرى الذى انضم الى تنظيم سرى فى الجيش .

وهو يصدق تماما حين يقول انه طيلة السنوات السابقة على القيام بالثورة لم يكن يملك سوى « المشاعر » . وهى لا شك مشاعر وطنية قادته الى التعرف على فلسطين قبل الحرب العربية ـ الصهيونية معرفة جيدة . وقادته بعد الانضمام الى الضباط الأحرار لأن يحول ادارة المخابرات الجوية بين عامى ١٩٥٠ و١٩٥١ الى مخزن للذخيرة يسلح الفدائيين . حركته دائما وطنية على طول الخط ، ولكنها براجماتية على طول الخط أيضا . انها حركة رد الفعل التى تستجيب لفعل الآخر الأكثر « قوة » سواء كانت معرفة أو سلطة . وهى فى الأغلب معرفة السلطة التى توفر الحصانة لصانع القرار .

وبما انه لم يبلور مشاعره فى أفكار محددة قبل الثورة ، فان الأفكار التى تبناها بعد قيامها كانت أفكار « الآخر » . وبما انها لم تكن منظومة معرفية متسقة بل تبريرا للحدث أو الاجراء أو القرار ، فان الوعى بمجمل التبريرات لم يكن يشكل بنية معرفية ، بل وعيا عمليا جزئيا موقوتا هو « الوعى المكرر » الذى يفتقد الابداع والقيادة . وهو ذلك النوع من الوعى الذى يستمد كينونته من السلطة ، ولكنه لا يملك القدرة على صنع السلطة إلا بمقدار ما تضفى على « حركته » من شرعية .

وتكاد اشكالية على صبرى أن تكون نقيضا لاشكالية خالد محيى الدين الذى شارك فى صنع سلطة يوليو فلم تمنحه شرعيتها ، ولم يشارك فى صنع سلطة مايو فحصل على شرعيتها . على صبرى حمل السلاح فى أزمة مارس ١٩٥٤ ضد الاتجاه الذى يمثله خالد محيى الدين ، فشارك فى صنع السلطة الناصرية (لا سلطة يوليو التى اقتصر دوره فيها على ابلاغ الملحق الامريكى بأن التحرك ليس شيوعيا) ، ومن ثم حصل على الشرعية من داخل السلطة الجديدة : مديرا لمكتب الرئيس فمديرا للمخابرات فوزيرا لشئون الرئاسة فرئيسا للوزراء . ويتغير الموقف عكسيا فى انقلاب مايو ١٩٧١ حيث ينتقل من أعلى دوائر السلطة عضوا فى اللجنة التنفيذية العليا ونائبا للرئيس الى أبعد نقطة خارجها : السجن . والفرق ان مصدر السلطة الأولى هو الذى منح الشرعية ، وقام المصدر الجديد بحجبها . ولم تغير السنوات الثمانى عشر من البنية الذهنية ولا من مضمونها المعرفى . ظل البراجماتى « حركة » رد الفعل على الفعل الأقوى . ولم تكن قوة مايو ١٩٧١ مجرد انقلاب عسكرى ، بل كانت قوته الأساسية فى ضعف الطرف الآخر : الذى كان يملك أدوات السلطة كلها . ولو كانت السلطة حاصل جمع القوات المسلحة وقوات الأمن وقوات الاعلام ، لما استطاعت سلطة مايو ١٩٧١ أن تولد . ولكن « السلطة » كانت ثمرة دانية تبحث عن قاطفيها منذ صيف ١٩٦٧ ، وكان غياب قائدها عام ١٩٧٠ اعلانا بالبحث عن شرعية بديلة . وكان على صبرى كغيره ممن فقدوا شرعيتهم بفقدان مصدرها الوحيد .

وبالرغم من ان على صبرى يشترك مع غيره فى هذا الفقدان إلا ان خصوصية العسكرى البرجماتى تكمن فى الالتباس الكامن بين السلطة التى مارسها ، وهو أحد أدواتها وليس من صناعها . والوجه الاشكالى لهذه الخصوصية ان ممارسة السلطة كأداة كانت أغلب الوقت دورا أمنيا يتعارض الى آخر المدى مع المثقف التكنقراطى كرئيس للوزراء أو المثقف ـ الداعية كمسئول عن الاتحاد الاشتراكى .

ولا تحتاج شجاعة على صبرى الى دليل . ومن المفارقات ان هذه الشجاعة هى التى تفسر استمراره فى سلطة يوليو الى النهاية ، وتناقضه مع سلطة مايو الى النهاية . . بينما لم تكن الشجاعة هى السبب فى بقاء

غيره هنا وهناك . ولكنها شجاعة من يحمى السلطة القائمة داخل جهاز الدولة ، سواء كان رجل الأمن فى ادارة المخابرات أو كان رئيس الوزراء أو أمين التنظيم السياسى .

يقول على صبرى انه لو « اختار » حياته من جديد لاتخذ الاجراءات والقرارات ذاتها ، فهو بعد عشرين عاما من اعتزال السلطة ـ أمضى نصف الفترة فى السجن ـ لايزال يرى ان التنظيم السياسى الواحد كان الصيغة الصحيحة ، وان ما جرى للاخوان المسلمين والشيوعيين من اعتقالات وتعذيب وقتل كان أمرا سليما لحماية « الثورة » . يقصد السلطة . بذلك فهو لا يغير جلده من ناحية ، ومن ناحية أخرى يضع نفسه فى دائرة المسئولية عن سلبيات تلك السلطة وايجابياتها أو عن هزائمها وانتصاراتها . وقد كانت فى وقت واحد هزائم « الوطن » و« الشعب » وانتصاراتهما .

ولكنها مسئولية « رجل الأمن » الذى يتناقض الى الحد الأقصى مع « المثقف » . ان رجل المخابرات أو رئيس الوزراء أو أمين التنظيم السياسى الوحيد ، هو رجل واحد يحرس « تبرير القرار » و« حيثيات الاجراء » ضد الوعى المفارق أو ما نسميه الثقافة . لذلك يحتفل احتفالا شديدا بما أقدم عليه الماركسيون فى منتصف ١٩٦٥ من حلّ تنظيماتهم السرية المستقلة ، واندماجهم كأفراد فى جسم الاتحاد الاشتراكى . وبالرغم من ان هذا « الحلّ » لم يكن حلا لمأزق الحركة الشيوعية المصرية ، وكان فى واقع الأمر تحصيل حاصل للتشرذم السياسى والتنظيمى ، إلا ان « المثقف الماركسى » الذى شارك فى حل التنظيم أو ارتضاه انما كان يتنازل عن صفة المثقف وهو يكرس نموذج التنظيم الواحد للسلطة ويمنح الشرعية لغيبة التعددية . وهذا « المثقف » هو الذى يقدره على صبرى ، أو يشكره على تيسير مهمته فى اقصاء الوعى المستقل عن السلطة . وهى المهمة التى تكاملت بعد عام واحد من حلّ التنظيمات الشيوعية حين دعم على صبرى الحملة المثيرة عام ١٩٦٦ ضد قطاعات فاعلة من منظمة الشباب ومن الكتّاب والفنانين الشباب أيضا ومن بعض الماركسيين الكهول العاملين كذلك فى ميادين الثقافة . وكان الذى يجمع بين هذه القطاعات أمران : أولهما الانتماء العضوى الى نمط « المثقف » ، وثانيهما انتماء هذا المثقف الى اليسار بدرجات متفاوتة . بل ان أعضاء منظمة الشباب من الدارسين فى معهد الدراسات الاشتراكية ، وكذلك أعضاء هيئة تحرير مجلة « الطليعة » كانوا يسارا « شرعيا » من داخل السلطة . ومع ذلك كان على صبرى الذى ألبسته الشائعات والأوهام قناعا يساريا هو المؤيد الأكبر للحملة ان لم يكن صاحب اليد الطولى فى تدبيرها .

ولم يكن ذلك بعيدا عن تدبير الرجل ، وصفته العملية ـ السياسية ، الثقافية ـ هى الاشتغال بأمن السلطة القائمة . لذلك تنشر له صحيفة « الجمهورية » فى منتصف الستينات مقالات عنوانها « سنوات التحوّل الاشتراكى » تفسيرا وايضاحا ايديولوجيا لخطة التنمية . وليس مهما ألا يكون على صبرى مفكرا أو كاتبا ، فالعسكرى البراجماتى يستطيع الانتساب الى صيغة المثقف ـ الداعية ان « الصفحة البيضاء » التى كانها حتى قيام سلطة يوليو ، قد امتلأت بسطور الأقوى فى السلطة . هذه السطور هى الخطب الجماهيرية والأحاديث الخاصة والأوامر والقرارات والمعلومات . أى ان التكوين العاطفى الفياض بالمشاعر والانفعالات قد ظل اطارا للقمع . وهو ليس اطارا ايديولوجيا متماسكا على درجة من الثبات ، وانما هو مجموعة من الانطباعات والاستجابات التى تبعد بمناخ السلطة عن التلوث باشعاعات المغايرة فضلا عن المعارضة ، وسواء كان الاختلاف سياسيا أو ايديولوجيا . مهمته فى هذه الحال هى الحفاظ على « استقامة » وهمية فى فكر السلطة و« نقاء » ايديولوجى لا وجود له . وانما الموجود هو الشخص أو الأشخاص ، الجهاز أو الأجهزة ، فليست التقارير الأمنية ، ولا حتى الاقتصادية أو السياسية ، منظومة معرفية تقبل الدفاع أو الهجوم بحد ذاتها . وانما هى « مواقف » و« أفعال » وربما هواجس ورغبات ، وليست افتراضات أو أهدافا .

وقد كان من الغريب دائما ان يندهش بعض أصدقاء وحلفاء على صبرى من انه ليس « شعبيا » . ولم تكن هناك سابقة فى التاريخ لرجل الأمن ذى الوجه الشعبى . وبالرغم من انه مارس أعمالا سياسية جسيمة وعديدة ، إلا ان آليات رجل المخابرات قد طبعته بميسمها ، لانه مارس العمل الأمنى بكل

ما يقتضيه من سرية وعزلة عن الناس وربما التسلط أيضا ، منذ البداية قبل الثورة وبعدها . اذا أضفنا خلوّ البال الثقافى ، فان تقنيات العمل السرى أبعد ما تكون عن « الشعبية » ، وأقرب ما تكون الى العكس ، أى القمع . واذا كانت رئاسة الحكومة فى دولة رئاسية عملا تقنيا بيروقراطيا ، فان « زعامة » التنظيم السياسى تحتاج الى مؤهلات مختلفة . ومع ذلك فقد ضربت سلطة يوليو بهذا المعيار عرض الحائط ، وجعلت من رجل الأمن « زعيما شعبيا » مرتين : على صبرى وشعراوى جمعة . ومن ثم فقد كان التنظيم الطليعى أو الجهاز الحزبى المحرك للاتحاد الاشتراكى ، تنظيما سريا . وليس من المهم انه من المستغرب ان تقيم السلطة الشرعية العلنية تنظيما سريا ، فالأهم ان ذلك كان ثمرة طبيعية لاشراف رجل الأمن السياسى على « الديموقراطية » . ويفاجأ البعض رغم هذا بان التنظيم السرى كأبيه العلنى كان تنظيما من ورق حين تعرض لاختبار الهزيمة فى ١٩٦٧ وحين تعرض لامتحان السقوط عام ١٩٧١ حتى ان احراق وثائقه كان فى غاية المنى . والسبب انه كان فى بنيته الأساسية تنظيما أمنيا يجند رجالا ونساء للأمن الايديولوجى والسياسى تحت لافتات « ثورية » لامعة . هكذا يصبح « المثقف الثورى » فى هذا الهيكل قناعا لرجل الأمن ، وظيفته ليست ابداع الثورة بل اكساب سلطة الدولة شرعية الايديولوجية الواحدة والتنظيم الواحد . ولا سبيل لذلك بغير القمع . وقد كانت هذه الدولة هى التى خططت لقطاع من مثقفى يوليو المعادين للشيوعية أو المتخلين عنها والمعادين للاخوان المسلمين أو الخارجين عليهم من أصحاب الصفحات « البيضاء » أو « الرمادية » ان يتحولوا الى « شرطة ثقافية » بالمقالات والتقارير ومراكز الدعاية فى أجهزة الثقافة والاعلام . وما أكثر الأحداث « الايديولوجية » أو المواقف « الفكرية » أو « الفنية » التى لا تفسير لها إلا فى أروقة التنظيم الطليعى ودهاليزه السرية والانتماءات المضللة أو الانتهازية اليه .

كان على صبرى - كشعراوى جمعة الى حد كبير - نموذجا لهذه المفارقة المأسوية ، أن يكون رجل الأمن هو - نفسه رجل الايديولوجية وأمين التنظيم الشعبى . واذا كان البعض منا يفرق أحيانا بين « شخص » جمال عبدالناصر والدولة الناصرية ، فقد كان على صبرى باستمراريته الصاعدة من مدير مكتب الرئيس للشئون السياسية الى مدير المخابرات الى رئيس الوزراء الى أمانة الاتحاد الاشتراكى تجسيدا « للدولة » . وهو لم يكن وحده عسكريا براجماتيا ، فهذه الصفة تنطبق على عبدالناصر نفسه ، ولكنه الأكثر تجسيما للبراجماتية الايديولوجية : أى اللا ايديولوجيا . ولم يكن دوره - كغيره من المدنيين - البحث عن فتات ايديولوجية تمسك رمق النظام ، ولكن دوره الأكبر كان تعميم اللا ايديولوجية بالقهر السياسى . كان تحويل الأصوات الى أصداء لصوت واحد ، واكساب الفعل « الثورى » - وكل أفعال السلطة ثورية - نقاء الايديولوجيا البكر ، مهمته الأولى .

وهى مهمة تختلف كثيرا عن مهمة رجال الأمن الثقافى من أصحاب الايديولوجيات الذين يدافعون عن منظومة فكرية - سياسية تتمتع بشخصية معنوية مستقلة أصلا عن السلطة . ولكن هذه المنظومة هى التى تكسب السلطة شرعيتها . لذلك يجد الحاكم ورجل الأمن الثقافى اطارا مرجعيا خارجهما ، وتصبح مهمة الحارس الايديولوجى (سواء كان الأسقف أو الامام أو وزير الدعاية الاشتراكى) ان يوحد بين السلطة والايديولوجيا باعتبارهما شيئا واحدا ، وربما شخصا واحدا . هذا التوحيد ينفى « الآخر » سواء كان فكرا أو ايديولوجيا أو حزبا أو طبقة أو عرقا أو طائفة خارج « السلطة الايديولوجية الواحدة » . ويصبح للنقاء الايديولوجى معنى يستدعى القمع المطلق .

فى حالة الدولة الناصرية ، فان النقاء الايديولوجى وهم ، فلم تكن هناك فى أى وقت أيديولوجيا واحدة نقية أو غير نقية تشارك فى صنع السلطة أو فى اقامة شرعيتها . وانما كانت هناك اجراءات وقرارات سميت أحيانا بأسلوب « التجربة والخطأ » أو البراجماتية . وهو الأمر الذى يناسب على صبرى أكثر مما يناسب خالد محيى الدين أو كمال الدين حسين أو حسين الشافعى أو عبدالمنعم عبدالرؤوف أو عبدالمنعم أمين أو يوسف صديق . هؤلاء وأمثالهم من الضباط الأحرار ينتمون الى هذه الايديولوجيا أو تلك ، وبالتالى فهم يتفقون ويختلفون مع بعضهم البعض ، ومع قيادة السلطة أيضا . وهم يصلون الى أعلى

مراتبها لفترة تطول ، كما هو الحال فى كمال الدين حسين الذى أصبح يوما رئيسا لمجلس وزراء دولة الوحدة (وكان وزيرا للتعليم ونقيبا للمعلمين ورئيسا للمجلس الأعلى للفنون والآداب) ثم حددت اقامته لانه لم يبلغ عن الاخوان المسلمين حين عرضوا عليه رئاسة الجمهورية إذا نجح انقلابهم عام ١٩٦٥ . وعلى هذا النحو ، لأسباب أخرى ، خرج عبداللطيف البغدادى وخالد محيى الدين ويوسف صديق وعبدالمنعم أمين وعبدالمنعم عبدالرؤوف . كانوا جميعا من أصحاب الايديولوجيات السابقة على الثورة والتالية لها فارتبطوا بها لمرحلة أو أخرى ضد العدو المشترك (الاحتلال) ثم افترقوا عنها افتراق الأهداف فى الحاضر المستجد أو المستقبل .

ولكن « الثورة » على الملك أو الانجليز أو الباشوات قد تحولت الى « نظام » . ولم تكن لها ولم يصبح له أيديولوجيته ، بل مجموعة من الاجراءات التى تحتاج لمن يستمر فى السلطة أن يكون براجماتيا أو انتهازيا . وقد كان للسادات ايديولوجية ، ولكنه لم ينفصل . أما على صبرى فقد كان براجماتيا . لا يجمع بين الاثنين سوى الموقف السلبى من الديموقراطية . ولكن على صبرى البراجماتى الذى لا يحمل أفكارا بل « انفعالات غير متبلورة » كان أهلا للثقة من جانب السلطة البراجماتية ، وكان أهلا للخبرة من جانب المعرفة التقنية بالأمن السرى اللازم لأية سلطة ، ثم كان أهلا للثقة والخبرة معا كصاحب اختيار معاد بالطبيعة (التربية والبيئة) للديموقراطية . هكذا كان اللقاء المستمر بين على صبرى وسلطة يوليو لقاء موضوعيا الى أبعد مدى . وهو اللقاء بين المثقف السلبى وجهاز الدولة . ولا تكمن السلبية هنا فى النقصان المعرفى أو التبعية الايديولوجية لمركز الحركة ، وانما فى تكوين المثقف : الاستقبال دون الارسال ورد الفعل دون الفعل والارادة غير المستقلة . انه « المثقف المضاد » المبدع لايديولوجية القمع والتابع لكل ما عداها .

لذلك كانت المفارقة التى تحمل الرجل عبئها انه ارتدى أغلب الوقت قناعا متقن الصنع أخفى حقيقة ملامحه ، هو القناع اليسارى ، بينما كانت أيديولوجية القمع التى أبدعها قد تخصصت أصلا وأساسا فى قمع اليسار ، ثقافة ومنابر مستقلة . ولكن هذه الأيديولوجية كان يجب أن تتماهى مع القناع فيصبح « يسارا » ضد اليسار باستخدام المصطلحات (فى « سنوات التحول الاشتراكى ») وبالمزايدة أحيانا فى اتخاذ المواقف . هكذا بدت الشعارات كأنها المبادىء والبراجمانية كأنها « الثورية » والديماجوجية كأنها العقيدة .

والمبادرة دائما من جانب السلطة المنتصرة فى مارس ١٩٥٤ وبالأسلوب الذرائعى تنعطف شرقا فى باندونج . يتزامن الانعطاف مع الضربة الصهيونية لغزة . والربط الأمريكى بين توريد السلاح وتمويل السد العالى من جهة ، وبين عضوية الأحلاف والصلح مع اسرائيل من جهة أخرى ، يدفع الريح الى المزيد من الاتجاه شرقا . ولكنه ظل باستمرار اتجاه الضرورة النفعية المباشرة . وعلى صبرى كرجل شجاع لا ينفى أن عبدالناصر كشخص وأفكاره كأيديولوجية هى « الروح » التى كانت تحرك الجسد . وبالطبع فهو يقصد الارادة . وقد راهن هذا العسكرى البراجماتى على « تلبية » هذه الارادة دون تردد . ولكن التلبية لا تعنى الموافقة بالضرورة ، فقد كان على صبرى أحد المسئولين المصريين المعارضين للوحدة المصرية السورية عام ١٩٥٨ . وموقفه من الوحدة الثلاثية بين مصر وليبيا وسوريا هو امتداد لموقفه القديم . ولكنه فى الوحدة الأولى كان يلبى ارادة عبدالناصر ، وفى الوحدة الثانية لم يكن على استعداد لأن يلعب الدور نفسه مع السادات . تعددت الأسباب والموقف من الوحدة لم يتغير . فى المرة الأولى كان يرفض الاندماج الفورى ويفضل التدرج ، ولم يرفض « الاتحاد القومى » والغاء الأحزاب السورية . وفى المرة الثانية أضاف الى الأسباب القديمة عنصر الحرب الوشيكة ، ولم يفكر فى الديموقراطية الأكثر شمولا من أصوات اللجنة التنفيذية أو اللجنة المركزية . كانت الديموقراطية فى المرة الأولى هى ارادة الرئيس ، وكانت الديموقراطية فى المرة الثانية هى ارادة « اللجنة » التنفيذية أو المركزية . لم يخترق التفكير جدران السلطة وجهاز الدولة الى الشارع « الشعبى » أو الأفكار « الأخرى » . وهو يعزو خروج بعض « الزملاء » الكبار أو المتوسطين عن مسيرة يوليو فى أن « الوطنية » هى التى جمعتهم ، والتطور « الاجتماعى » للثورة هو الذى فرقهم ، كأنهم

« شركة مساهمة مصرية » وليسوا رموزا لاتجاهات فكرية وسياسية يمكن أن تعبر عن نفسها فى منابر حزبية مستقلة تحتكم الى الشعب فى اختيار حر . وكأن شرعية السلطة مطلقة لمن يريد أن يستظل بها دون « معارضة » . وهو يشير الى محاولات عدة لاغتيال الرئيس مما يستوجب فى يقين « رجل الأمن » المزيد من القمع ، ولا تستطيع البصيرة البراجماتية أن تستكشف حدودا أبعد ، كأن يكون العكس هو الصحيح ، فالديموقراطية القصيرة العمر فى ١٩٥٦ كانت قلعة الرئيس ضد الباشوات والصهاينة والخواجات جميعا .

إلا أن شجاعة على صبرى لا تستقيم أحيانا عندما يقرر أنه لم يتسلم أى تقرير عن التعذيب فى السجون . وهو « منطوق » غير قابل للتصديق من رجل شغل ادق المناصب فى اية دولة على الاطلاق سواء كمدير للمخابرات او كرئيس للوزراء . و « المنطوق » محاولة للفصل بين السجن والتعذيب وبين التعذيب والقتل ، بالرغم من انها سلسلة متصلة بمفهومه للأمن السياسى . ان مجرد الموافقة ، فضلا عن الممارسة المباشرة ، على تجريم الرأى والمنبر السياسى المستقل ، هو موافقة فعلية على أية مضاعفات تقع لسجين الرأى أو المعتقل السياسى . ومن ثم فالأمر لا يحتاج الى نفى « العلم بالتعذيب » لأن الأمر بالسجن هو قرار بالتعذيب . لذلك فالأحكام التى صدرت لصالح المعذبين فى السجون بعد خروجهم أو لورثتهم بعد استشهادهم ، هى أحكام تطال بالادانة التاريخية مثقفى السلطة ممن كان بيدهم الأمر أو من كانوا ينفذون قرارات أولى الأمر .

ولا يرفض على صبرى الاعتراف باعتقالات ١٩٦٦ وقد اشتملت بدورها على التعذيب . وهو ينقد توفيق الحكيم على النحو التالى « ان من يعترف بأنه فقد الوعى قرابة عشرين عاما أنتج خلالها أكثر من نصف انتاجه كيف أصدقه اذا أخبرنى أن وعيه عاد اليه ؟» . كان هذا هو تعليقه على كتاب « عودة الوعى » الذى أصدره الحكيم عام ١٩٧٤ . وهو تعليق صائب . ولكن الحكيم هو الذى أصدر عام ١٩٥٩ مسرحية « السلطان الحائر » . وهو تاريخ الاعتقالات الكبرى للحركة اليسارية والديموقراطية المصرية . وهى مسرحية تفاضل بين السيف والقانون ، وتمنح الشرعية للقانون مهما كان اغراء السيف . والحكيم أيضا هو الذى أصدر مسرواية « بنك القلق » عام ١٩٦٦ . وهو عام الاعتقالات الكبرى للأجيال اليسارية الجديدة من الكتاب والفنانين وأعضاء منظمة الشباب . وهى عمل مضاد لأجهزة المخابرات . هذا هو توفيق الحكيم فى وعيه المفقود . ولكنه الوعى المستقل عن صاحبه ، فأعماله مارست دورها فى الثقافة الوطنية الديموقراطية سواء شاء صاحبها أو لم يشأ . ولكن على صبرى الذى يدين « فقدان الوعى » عند الآخرين هو أحد أعمدة السلطة المعادية للديموقراطية ، ثم يتناقض مع نفسه وتاريخه حين يأخذ على سلطة مايو ١٩٧١ دكتاتوريتها . ويحاول تبرير ذلك بأن « القيادة الجماعية (كانت) شكلية فى عهد عبدالناصر ، وكان يجب أن تتحول الى حقيقة بعد غيابه » . هذا منطوق يفصح عن أن الديموقراطية قد تجسدت يوما فى « فرد » استثنائى ، وانها يمكن أن تتجسد مرة أخرى ، ولكن فى « بضعة أفراد » .

بالرغم من ذلك ، فان المثقف ـ الداعية الذى جمع بين تقنية الأمن وبراجماتية السياسة هو أيضا أحد المسئولين عما تبقى من سلطة يوليو كحركة تاريخية وعلامة فارقة بين عصرين . ان ما حققته « دولة الثورة » فى المجالين الداخلى والخارجى من مكاسب وطنية أو انتصارات قومية يعود الفضل فيه الى قطاعات متشابكة من مثقفى المؤسسة العسكرية والمؤسسات الثقافية ـ الاعلامية فى المجتمع المدنى . وفى الحالين يبرز اسم على صبرى عنوانا على أحد الجوانب الهامة فى مرحلة التنمية الاقتصادية أو ما سمى بلغة النظام « التحول الاشتراكى » . ولو لم تكن هناك ديماجوجية كاسحة فى نحت المصطلحات المموهة لقلنا أن تلك التنمية كانت تحولا اجتماعيا لتثبيت الاستقلال الوطنى . وليس هذا بالشىء القليل .

ولم تضف المتغيرات اللاهثة الى على صبرى بعد خروجه من السجن إلا ما يؤكد وجهات نظره فى « الماضى » ، فهو يقول أن خميرة الثورة المضادة كانت موجودة فى ظل الناصرية كأفكار وأشخاص وخبرات . ولكنه لا يكتشف الثغرة التى نفذت منها هذه الأفكار وتسلل هؤلاء الأشخاص الى « السلطة » . لا يكتشف غياب الديموقراطية الذى حرم اصحاب المصلحة فى اجراءات السلطة الوطنية من

المشاركة فى صنع القرار ورقابة تنفيذه . وانما هو على العكس قد يفكر فى أن مزيدا من القمع كان كفيلا بكشف « الثورة المضادة » فى الوقت المناسب و« تصفيتها » . . فالديموقراطية لم ترادف فى وعيه حكم الشعب ، بل « التسيب » .

وهو يردد كلمات أحد الشيوعيين الذين حلوا تنظيماتهم السرية المستقلة حين قال له « لم نكن نحلم ـ لو كنا فى السلطة ـ بتحقيق ما أنجزه جمال عبدالناصر فى المجال الاجتماعى ، لذلك حللنا تنظيماتنا لا تحت ضغط السلطة ولا عن انتهازية ولا عن احتياج للمناصب » . . فاذا كان المثقف « العقائدى » يتنازل عن الشرعية الديموقراطية وينضوى تحت لواء الاطار المرجعى للسلطة القائمة ، فان المثقف ـ الداعية يجد تبريره الأوفى فى مصدر الشرعية . واذا غاب هذا المصدر فانه يتوقف عن الفعل : ينفصل عن الشرعية وينتهى الدور وتحقيق الذات ، وكأن الرجل لا يستطيع الاشتغال بالسياسة إلا من موقع السلطة . وهو وضع الغالبية العظمى من الضباط الأحرار ، وجميع أعضاء مجلس الثورة باستثناء خالد محيى الدين . لقد باشر « مثقفو » سلطة يوليو العمل السياسى من داخل جهاز الدولة ، فهم لم يعرفوا قبل ذلك سوى العمل السرى . وكان الاستيلاء على مقاليد السلطة هو نفسه الطريق الى الشرعية . وعندما ضاعت السلطة ضاعت الشرعية .

ليس من تفكير فى شرعية أخرى يمنحها الشارع السياسى . لم يكن هذا الشارع من أهل الثقة . كان موضوعا وأداة ، ولم تكن « الأمة مصدر السلطات » . والنقد الوحيد الذى يقدمه على صبرى لسلطة يوليو ليس نقدا ذاتيا ، ولكنه نقد تقنى : كانت الاشتراكية بغير اشتراكيين . وبالرغم من أن هذه الكلمات هى شعار الاحتجاج الشيوعى ، اذ بدأت اجراءات التأميم وقرارات التنمية والماركسيون فى السجون والمعتقلات ، إلا أن على صبرى أبعد ما يكون عن القصد . انه لا ينقد بيروقراطية الدولة وموظفيها الايديولوجيين الذين انتقلوا بخفة العصفور من « الاشتراكية الديموقراطية التعاونية » الى « الاشتراكية العلمية » ومن هذه الى « اشتراكية » عصر الانفتاح . وانما هو ينقد أسلوب بناء التنظيم الطليعى الذى كان يحتاج فى ظنه الى قدر أكبر من السرية و« الدقة فى الاختيار » حتى يمكن الوصول الى « جنود » أوفياء للمبادىء من القادرين على انكار الذات . هذا المفهوم الأمنى ـ الأخلاقى هو الذى يفتقده على صبرى فى تجربة التنظيم الطليعى .

وهو لا يفاجأ « بمبادرة » السادات فى زيارة القدس المحتلة ، لأن المعرفة الشخصية قد حذرته من « الشخص » الذى لم يختره للرئاسة ، ولكنه يفاجأ « بالشعب » الذى احتفل بالمبادرة ثم خبا حماسه تدريجيا . هذ التصور بشقيه يترجم المعيار التقنى فى تقييم الأدوار والظواهر ، فقد ظل الرجل عسكريا براجماتيا .

وقد كان الجد عرابيا فانتهت به الهزيمة الى السجن ، وجاء الحفيد ناصريا فانتهت به الهزيمة الى السجن أيضا . كان الانتماء فى الحالين الى ثقافة المؤسسة العسكرية ، والعمل فى الحالين ضمن شروط سلطتها وأمان شرعيتها ، والتخلى فى الحالين عند غياب السلطة والشرعية معا .

■
□
■
□

الشارع السياسى

الفصل الخامس

شهادة فتحى رضوان

(١)

انى مدين لجذورى الأولى بالكثير ، وأقصد العائلة والمدرسة والبيئة المتصلة بى اتصالا حميما . ولقد ولدت فى المنيا (الوجه القبلى) بتاريخ ٧ مايو عام ١٩١١ ولكننى سجلت فى ١٤ مايو ، وهو التاريخ المثبت فى كل وثائقى ، وبالرغم من ولادتى فى الصعيد ، فاننى وعائلتى لسنا صعايدة ، وانما كان ابى مهندسا للرى ، وهو عمل ينتقل صاحبه من بلد الى آخر فى اتجاه الجنوب ، حتى وهو يرتقى وظيفيا . ولكن الترقى النهائى هو العودة الى القاهرة . ولذلك تجدنى اعرف الوجه القبلى مركزا مركزا لا عواصم المديريات (المحافظات الآن) وحدها . وتصادف انى ولدت بالمنيا لأن ابى كان يعمل فيها آنذاك ، ثم نقل بعدها الى القاهرة . واستأجر لنا بيتا فى حى السيدة زينب ، وكان عمرى وقتذاك لا يتجاوز العامين او الثلاثة ، وبعدها لم اعد الى المنيا الا محاميا فى عدة قضايا .

بالنسبة لحى السيدة زينب فقد كان من أهم الاحياء ، اذ اشتمل على اكبر الادارات والمؤسسات الحكومية والشعبية . ومازالت المبانى او بعضها على الاقل ، قائمة الى الآن : جريدة «اللواء» لمصطفى كامل ، وكذلك مقر الحزب الوطنى كان فى شارع الدواوين (نوبار الآن) ولا زال المبنى قائما ، وايضا «بيت الأمة» الذى كان يدير منه سعد زغلول ثورة ١٩١٩ فى السيدة زينب ، ومجلس النواب فى الحى نفسه ، ومجلس الوزراء . بعض الاحداث الكبرى وقعت فى السيدة زينب كاغتيال حسن البنا ، والنقراشى ، واحمد ماهر ، وهكذا . . النادى السعدى ، وبيت مصر الفتاة ، والمظاهرات .

ثم انى يجب ان اشير الى ان هذا الحى سكنه اغنى اغنياء مصر وافقر فقرائها فى وقت واحد . ولذلك فاننى استطيع القول انى تثقفت سياسيا لمجرد انى تربيت ونشأت فى حى السيدة زينب . وقد كان المسجد الثانى الذى يعتبر مقرا للنشاط السياسى فى القاهرة هو مسجد السيدة زينب . الازهر بالطبع هو المسجد الأول . وكنت طفلا صغيرا خلال ثورة ١٩١٩ حين كنت اذهب الى المسجد فى ايام الجمع ، بالرغم من ازدحام الشوارع بالجنود الانجليز وهم يحملون البنادق المحشوة ، كما قيل لنا فى ذلك الوقت برصاص مسموم . ورغم ذلك كنت اخرج من بيتنا خفية حتى اصل الى ميدان السيدة فادخل الى ركن فى المسجد بجانب «المبلغة» وهى المكان الذى يجلس عليه «القارىء» ليقرأ ويقف فوقها الخطباء . وهناك تلقيت الدروس الأولى فى الخطابة الوطنية والاهتمام المبكر بالشئون السياسية . ولست ادعى اننى كنت أذهب الى

المسجد بدوافع وطنية ، كلا ، وانما تعودت على ذلك بدافع الفضول والرغبة الشديدة فى رؤية عرض كأنه عرض مسرحى . كان يقف على «المبلغة» اكبر واشهر خطباء مصر ، ثم كان التصفيق المدوى ، فى ذلك الزمان .

ومازلت اذكر الشيخ مصطفى القاياتى ، والبعض يكتبون اسمه الغاياتى ، ولكن الحقيقة هى ان هناك اثنين ، فالقاياتى من بلدة قايات محافظة المنيا فى الصعيد ، واما الغاياتى فمن دمياط . وكان الشيخ القاياتى من خطباء حزب الوفد ، فكان يخطب ، ويليه القمص مرقس سرجيوس على نفس «المبلغة» أمام جمهور المصلين المسلمين . ولايجد احد غرابة فى ذلك . ولم يكن احد يفرق بين الاثنين ، كأن القمص سرجيوس احد رجال الدين الاسلامى ، وكان الشيخ القاياتى احد رجال الدين المسيحى ، وهى تجربة وطنية وانسانية شديدة الثراء فى معانيها التى فجرت وجدانى بالكثير .

ميدان السيدة نفسه كتاب مصرى مفتوح. ركن منه للحمير ، وسيلة المواصلات البدائية . وبعده بقليل الحنطور الوسيلة الاكثر تحضرا فى ذلك الوقت ، وهو العربة المغطاة وتتسع لشخصين أو أربعة ويجرها حصان او اثنان . ثم «سوارس» العربة التى تشبه الاوتوبيس ويجرها بغلان . واخيرا «الترام» احدث خطوة حضارية فى ذلك الوقت . وهذه الوسائل تصطف كها الى جانب بعضها البعض كأنها تؤرخ للمواصلات . هذا جانب من تاريخ مصر يحتل ركنا واضحا فى الميدان . ثم تجد «الشربتلى» الذى يحمل سطلا يبيع فيه الخروب او العرق سوس او السوبيا ، والى جانبه من يبيع كازوزة السباتس ومن يبيع حب العزيز ، فالهريسة والبسبوسة ثم الجاتوه ، وهى مأكولات ومشروبات تؤرخ ايضا لتطور الحياة فى مصر .

ومن الرموز الواقعية التى لا انساها قسم الشرطة . وكان الانجليز المدججون بالسلاح يتخذون مواقعهم الاستراتيجية فى كل مكان ، وبالذات فى قسم الشرطة ، وكانوا بخوذاتهم وبنادقهم ووجوههم الحمراء يستنفرون مشاعر الحقد والرعب والكراهية فى قلوبنا . وكان هناك عسكرى انجليزى لا اعرف ما اذا كان ايرلنديا ام لا ، تعلق بالمصريين واغانيهم تعلقا غريبا حتى انه كان ينظر من شباك الحجز ويغنى للمحبوسين «ياعزيز عينى وانا بدى اروح بلدى» . وقد اصاب مع الايام شهرة شعبية فى الحى الذى كان اهله ينادونه فيه باسم «جونى» وهو يرقص لهم ويغنى . هذا المشهد اثار عندى التأمل ، إذ كيف يحبنا احد اعدائنا لدرجة غناء المعانى والكلمات المضادة لهم .

ومن المشاهد المحفورة فى ذاكرتى ايضا ما كان يسمى بـ«شهداء الحرية» اى نعوش الابطال الذين يقتلهم الانجليز فى المظاهرات ، ملفوفة بالعلم المصرى وقد استبدلت نجومه بصليب يحوطه الهلال ، وقد رأيت بعينى نعوش الشهداء من الاقباط يتقدمهم بساط الرحمة المنقوش على سطحه الصليب ، ويمسك باطرافه الاربعة رجال الازهر . وكان المشهد طبيعيا تماما ، ونحن نتابعه وقوفا على الجانبين بخشوع واجلال عظيمين ، فالكشافة تقود الصفوف بموسيقاها الحزينة والمشاعر تضطرم داخلى كعاصفة نفسية .

هنا يجب ان اتوقف لاذكر والدتى التى كانت تقرأ جريدة «اللواء» وتحتفظ بها حتى كبرت فاعطتنى شيئا يدعى البقوطى «وهو مصنوع من الخوص المجدول فى اسوان» . ويمكن كتابتها هكذا «البؤوطى» وعاء من سعف النخيل ، توضع فيه بقايا قماش وازرار . ولكن البؤوطى الذى اخذته من والدتى كان كبيرا ومليئا باعداد «اللواء» . وكان الرجل الذى يأتينا بالجريدة هو عم عثمان ، وذات يوم طلب منه والدى الا يحضر «اللواء» فقد كان مصطفى كامل مريضا جدا ، وكل يوم تصدر عنه نشرة صحية ، ولكن ابى يعرف قيمة الرجل عند والدتى ، فلما مات طلب من عم عثمان الا يأتى بالجريدة . وعندما رأته والدتى سألته عنها ، فقال لها انها لم تصل بعد ، فعلقت «انت تضحك على» وانهمرت فى البكاء .

والغريب ان والدتى كان تحترم سعد زغلول بعد ذلك ، ولاتجد اى تناقض بين احترامها المستمر لمصطفى كامل ، وارتباطها بالعزيز الذى اقترن اسمه بثورة ١٩١٩ . وفى هذا السياق هناك حادثان لا انساهما . كنا نخلع او نعالج اسناننا عند عم على فى مكان قريب من فندق شبرد القديم يطل على شارع كامل (ابراهيم باشا بعد ذلك ثم الجمهورية حاليا) . وكانت امى تستأجر حنطورا وتضع العلم المصرى الى

جانب «العربجى» الرجل الذى يوجه الخيل ويقود العربة ، فاذا ذهبنا الى عم كامل استطعنا من شرفته ان نتابع الموكب . وذات مرة قيل ان سعد زغلول سيعود الى مصر فقد تم الافراج عنه . ولكن هذا لم يحدث فقامت المظاهرات التى قتل فيها بعض المصريين ، وكانت عربتنا تمخر عباب البحر البشرى المتلاطم مع الرصاص .

ولعله من الامور التى تكشف عن طبيعة ثورة ١٩١٩ ان السيارة التى كان يركبها سعد زغلول كانت ملكا لشاب غنى من المنيا يدعى على فهمى كامل تقدم الى الوفد قائلا انه يفخر بان يضع سيارته ـ وهى افخم سيارة فى مصر ـ تحت تصرف الزعيم . والغريب ان هذا الشاب تزوج من انجليزية قتلته بعد ذلك ، والاغرب ان المحكمة البريطانية حكمت ببراءتها . كان محاميها ـ ويدعى مارشال ـ لايحتاج لاكثر من القول بان الزوج المصرى كان متوحشا فى معاملتها ، ليصدر مثل هذا الحكم . ولكن المهم ان زعيم الثورة الشعبية كان يركب سيارة مهداة من هذا الارستقراطى .

على اية حال ، اردت ان اضرب مثلا على طبيعة ثورة ١٩١٩ من ناحية ومصر فى تلك الايام من ناحية اخرى . ويعود الفضل فى جميع الاحوال لوالدتى التى ربتنى ودربتنى سياسيا فكانت تعطينى «اللواء» وتحكى لى عن مصطفى كامل ثم سعد زغلول. كانت مدرسة فى الوطنية . وانا مدين لها الى ابعد الحدود . وبالمناسبة فان شقيقتى دخلت مدرسة السنيَّة ، وهى من معالم السيدة زينب ولم تكن هناك مدرسة بنات اخرى . وفى ثورة ١٩١٩ هى التى حرضت زميلاتها على الخروج الى الشارع والتظاهر ، وكانت هى القائدة التى تهتف فيرددن وراءها الشعارات الوطنية . وكانت ناظرة المدرسة تسمى مسز كارتر ففصلتها من المدرسة ، ولكن والد سعد كامل ـ الكاتب التقدمى المعروف وهو ابن اختى ـ كان يعمل فى وزارة المعارف ، فذهب الى الناظرة يرجوها ان تعيد شقيقتى الى الدراسة فوافقت بشرط الا تعود الى ذلك مرة اخرى . ولكن الذى حدث هو ان المظاهرات استؤنفت ، وتولت اختى قيادتها من جديد ، فأمسكت الناظرة بذراعها وقالت لها «تذكرى وعدك» فاجابتها «وطنى قبل وعدى» وبعد ذلك شاركت فى الحركة النسائية بتواضع شديد .

والدى تأثيره مختلف. فقد كان فى منتهى التشدد والطيبة فى آن واحد . وكان جدى وليا له مقام فى بلدة قريبة من بلبيس على طريق المعاهدة ، ويقال انه كان يوزع دخله على الفقراء . وقد ورث ابى الطيبة والتشدد الاخلاقى ، ربما ، عن هذه البيئة . لم يكن يسمح لنفسه ان يستخدم ادوات وظيفته بما فيها الورق الابيض ، لاغراض شخصية . ولم يكن يستخدم التعبيرات الشعبية المألوفة كمصطلحات التهنئة او المعايدة . ولم يكن يديم الصلاة ، ولم يحج بل لم يفكر فى ذلك. ولم يكن يتكلم معى فى مثل هذه الامور التى اصابتنى بالحيرة فيما بعد ، عندما اتيح لى التفكير فيها . مرة واحدة فقط لاحظ اننى خرجت عن الجد ، ورآنى احتفظ بصورة لاحمد حسين بين صفحات كتاب هو رواية «ابومسلم الخرسانى» فسألنى مستنكرا : امثال هذا هم الذين يفسدون عقلك . ازعجه الامر فعلا . وبالرغم من اننى لا انفجر بالغضب الا نادرا ، فقد امسكت بالصورة وكسرتها فجرح الزجاج يدى ، ثم بكينا وتعانقنا . هذا هو ابى ، لم يكن متوهجا او متحمسا بل وديعا كالنسيم .

اول مدرسة دخلتها هى مدرسة محمد على الابتدائية ، قبلها دخلت «المكتب» الذى يسمى الكّتاب فى القرية ، وكان يطلق عليه «مكتب محمد سعيد» ، والمقصود هو الخديو ، وفى تلك الفترة لم اتعلم شيئا ، وكنت فى شبه غيبوبة بين الخامسة والسادسة من عمرى على الاكثر . واذكر واقعة واحدة فقط ، كان مقررا علينا كتاب «التهجى والمطالعة» وبين محتوياته فصل عنوانه «علم الصحة» وقد رسم فى احدى الصفحات الهيكل العظمى وقد اشير الى اجزائه باسمائها : الجمجمة، «الرأس، الرئة، الانف» الى غير ذلك. واذا بشيخنا يتناول اصبع الطباشير الاحمر ويرسم على السبورة رسما جميلا. للهيكل العظمى وفى اليوم التالى سأل الشيخ من يمسح السبورة ؟ اى ليمحو رسم الأمس ، فرفعنا جميعا اصابعنا ولكنه اختارنى وكانت النتيجة انى اخذت «علقة ساخنة» لاننا كنا نلبس الجلاليب فى ذلك الوقت ، وكنت ارتدى فوق الجلباب

معطفا جديدا اشترته لى امى من محل شهير بالاصواف الانجليزية. وماحدث هو انى مسحت السبورة بهذا المعطف بمعنى انى التصقت بالحائط فنزل فوقى المسحوق الملون من الطباشير. ولذلك ضربتنى امى بمجرد ان رأتنى ادخل البيت بهذا الشكل.

اما مدرسة محمد على فقد كانت زعيمة المدارس الابتدائية فى الحىّ. كانت تحصل على جائزة الكرة سنويا وهى كأس ودرع فضى ضخم يسمونه «الصينية» وكانت تنافسنا فى الرياضة مدرسة عباس والمدرسة الناصرية، وهذه الاخيرة كانت اشبه ماتكون بالمدرسة النموذجية. تلاميذها يدفعون مصروفات وناظرها باشا هو امين سامى مدرستنا كان ناظرها بك هو توفيق البرادعى. وكان لنا هتاف مشهور هو «كاس وصينية غيطة فى الناصرية» واخر هو «صينية وكأس غيظة فى عباس». ولقد احببت لعبة الكرة لأن المع نجومها كانوا من خريجى مدرسة محمد على. كذلك كانت «الكشافة»، واول عمل ادبى لى كان وصفا لرحلة الى وادى حوف فى حلوان، وقد نشرتها مجلة الكشافة التى تصدرها المدرسة الخديوية الثانوية. وكان ناظر هذه المدرسة انجليزيا هو الكشاف الاعظم واسمه المستر فيرنس. وقد ارسل لى هذا الرجل رسالة فى الانجليزية ولم افهمها بالطبع فقد كنت مازال فى الثانية الابتدائية، ولكن افهمونى انه يهنئنى على «التقرير» الذى كتبته عن الرحلة، وان مدرس الرياضة هو الآخر سعيد بذلك، كان هذا المدرس هو حسين سليمان «منشىء الابطال» الرياضيين الذى احببته كثيرا.

كان احمد حسين معى فى مدرسة محمد على، وذات يوم كنا مضربين فحاول حسين سليمان ان يدخلنا الى المدرسة، ولكن احمد حسين تصدى له قائلا: اليوم ٢٨ فبراير وهو التصريح البريطانى الشهير باستقلال مصر فى عام ١٩٢٣ فسأله حسين سليمان: ولماذا الاضراب؟ قال احمد حسين: بسبب التحفظات الاربعة. عاد فسأله يسأله: وماهى؟ فأجاب: اولا، السودان وهنا ضربه المدرس كفا، استأنف: ثانيا، الحماية، ضربه مرة اخرى. ثالثا: صداقة الامبراطورية، وضربة من جديدا وبكى احمد حسين، اما انا فقد مرضت ولم اعد اطيق سماع اسم حسين سليمان.

كان سعد زغلول فى ذلك الوقت وبقية المتأثرين بفكر الامام محمد عبده يرون ان الاحتلال الانجليزى «اهون» من حكم الخديو والعثمانيين. وكان مصطفى كامل نفسه يكتب فى «اللواء» ضد السلطة البريطانية كلاما عنيفا، وقد عرفت مصر اول برلمان عام ١٨٦٦ فى ظل الخديو. ولكن هناك مدرسة كاملة رأت فى الاحتلال انه يسمح بالتنوير، وانه يفرض النظام الادارى والميزانية. وكان التفاعل المصرى ـ اللبنانى ـ السورى فى المسرح والسينما والفكر والادب والصحافة من علامات «النهضة» التى قامت رغم الاحتلال. وقد اختلطت المصالح الشخصية بالمصالح العامة بالظروف المتغيرة فى خلق «جو عام» ازدهرت معه قيادة سعد زغلول. كان الانجليز انفسهم يفضلون حكاما مصريين مستنيرين غير مرتبطين بالباب العالى.

وكان سعد زغلول يرى ضرورة الاستفادة من الانجليز وقد اصبح سعد زغلول وزيرا اثناء وجود كرومر الذى كان يلقاه دائما ويناقشه فى المسائل الخارجية والداخلية. ونحن ننتظر مذكرات سعد زغلول التى كتبها بخط يده راجيا الا تصل اليها ايدى العبث، حتى نكشف ابعاد العلاقة السلبية والايجابية بينه وبين الانجليز (صدرت هذه المذكرات بعدئذ)، لكن الذى نعرفه يقينا ان كرومر عزل بعد حادث دنشواى (الذى شنق فيه بعض الفلاحين المصريين فى هذه البلدة حين منعوا جنود الاحتلال من صيد الحمام، وقتلوا احدهم). ولكن حزب الاحرار البريطانى من العوامل المساعدة فى هذا العزل، لان كرومر الذى تعامل مع الاحرار والمحافظين كان قد اتخذ جانب المحافظين نهائيا. ورأى حزب الاحرار أن المحافظين لا يعرفون كيف يجب معاملة مصر والمصريين. ولكن حادث دنشواى الذى اكتسب عطفا دوليا وتفهما عالميا حتى داخل بريطانيا نفسها «وكلنا نذكر دفاع برنارد شو» هو العنصر الحاسم فى عزل كرومر، بالاضافة الى الغضب. عندما سافرت الى اسيوط، كان الوضع مختلفا، فأينما ذهبت كان الاقباط والمسلمون معا. لم يكن الاقباط نادرين كما هو الحال فى السيدة زينب. كنت اسكن فى بيت ابراهيم الهلالى عم نجيب باشا

الهلالى ، وكان يجاورنا قاض قبطى له اخت اسمها هنياوه ، فكانت هذه هى صديقة امى طيلة الفترة ، وكان الطباخ الذى يعمل عند جيراننا يسمى «جندى» بكسر الجيم وهو اسم قبطى مألوف ، وكان هذا الطباخ متعصبا ، فكانت الست هنياوه تزجره كلما اراد ان «يلسن» علينا بينما امى تضحك. وذات يوم بلغ الغضب بهنياوه ان طردته .

ولكن اسيوط عرفتنى فعلا بالاقباط ، بالطبيب والمهندس والمحامى وطبعا زملائى الطلاب. وكنت اذهب الى الكنيسة فى عيد القيامة مع زميلى حلمى تاوضروس وقد اخذت القربان الذى احتفظت به فترة طويلة (بين عامى ١٩٢٤ و١٩٦٤) ثم اختفى فجأة وكان موريس مليكة يفسر الامر على اساس لاهوتى، اما انا فكنت انظر اليه على اساس درامى ولدى امل عجيب فى العثور عليه يوما .

فى مدرسة أسيوط مدرسان تركا أثرا عميقا فى نفسى ، احدهما فريد ديمترى ، قصير ونحيل ودقيق ورقيق أيضا ، وكان أستاذا فذا فى الرياضيات ، وقد وصل الى ان أصبح «الموجه العام » لتدريس الرياضة فى مصر كلها ، وقد عرفت ذلك من نعيه . والمعلم الثانى هو فريد أيوب ، وقد أعجبتنى طريقته فى الحياة وجاذبيته البسيطة . وذات مرة كنا ندرس شيئا عن قرطاجنة ، وكيف تحالف الفينيقيون فى لبنان مع الفينقيين فى تونس ، فسألنا : لماذا ؟ أجبت : لانهم جميعا فينيقيون ، قال لى حرفيا : أنت لك مستقبل سياسى ، وكان بذلك اول من كلمنى عن نفسى بهذا المعنى .

فى تلك المرحلة كانت المدرسة الخديوية تصدر مجلتها ، وبعدها بقليل صدرت مجلة مدرسة السعيدية . ورحت أجمع تبرعات لاصدار مجلة مدرسة أسيوط . وربما كنت بذلك اول رئيس تحرير لمجلة تصدر خارج العاصمة . وكان اول موضوع كتبته فى هذه المجلة عن مذهب داروين . واتذكر الآن جيدا انى القيت محاضرة عن داروين وكنت ما ازال فى المرحلة الابتدائية فى السيدة زينب ، وذلك فى بيت يجاور بيت حافظ محمود (نقيب الصحافيين الأسبق) وقد استمع اليها أولاد من بينهم حفاة . وأظن ان مصدرى حينذاك كان

دائرة المعارف التى كان يحررها محمد فريد وجدى ، فتكلمت عن المبادىء الأربعة للانتخاب الطبيعى وتنازع البقاء . وأذكر أيضا انى ذهبت الى دار الكتب فقرأت كتاب اسماعيل مظهر عن النشوء والارتقاء ، وقرأت عن لامارك وبضعة اسماء ظهرت بمعرفتها امام الاولاد فى هذه السن وكأننى «استاذ» كتبت اذن عن داروين ، ونما ولعى بالصحافة بالرغم من انى كرياضى كنت «رئيس الفريق الثانى» للمدرسة ، وكثيرا ما انتدبت للفريق الأول حين كان يتغيب أحد أعضائه . وأصدرت من مجلة مدرسة أسيوط الثانوية عددين .

وأعتقد ان مقتل السردار الانجليزى كان بداية تنبهى السياسى ، فقد وقعت فى يدى مجلة كان لها تأثيرها علىّ هى مجلة «الكشكول» . وكان يكتبها بعض المهتمين بالادب العربى القديم من أمثال حسين شفيق مصرى ومحمد ابراهيم هلال . وكان حسين شفيق المصرى وفديا حتى العظم ، ومع ذلك سخر من الوفد فى «الكشكول» التى كان يتكفل بالانفاق عليها الاحرار الدستوريون . كان يسخر من فتح الله بركات ومن « شعر » نجيب الغرابلى الذى سمّاه « الشعر الحلمنتيشى » . وهى المرة الأولى التى استخدم فيها هذاالتعبير من قبيل السخرية . اما الغرابلى فكان يسمى «الشاعر اياه» فى هذه المجلة وجدت سياسة وفكاهة ، ورسم الكاريكاتير بريشة فنان اسبانى يدعى سمر . ألهمتنى هذه المجلة بعد مقتل السردار اذ كانت أشبه بالناقوس الأول الذى دق فى حياتى ، حياتى التى كانت قد بدأت فى شارع مهم .

كنت فى السيدة زينب اقيم فى شارع سلامة الذى مايزال يحمل هذا الاسم ، وهو شارع متميز يسكن فيه من رجال الفكر والادب : توفيق الحكيم وابراهيم المازنى بجانب بعضهما البعض ، وليس بعيدا عنهما كان يسكن مصطفى لطفى المنفلوطى ، وكذلك عبدالعزيز البشرى . هذا الشارع كان مسرحا لاول رواية مصرية حديثة وأقصد بها «عودة الروح» فالاحداث التى صورها الحكيم جرت كلها فى شارع سلامة . ومن الصف الثانى كان هناك عبدالرحمن الجبيلى وقد كان متحمسا لشوقى وسعد زغلول وله صورة بينهما ، كان يشير اليهما قائلا : هذان هما الخالدان ، ولكن سعد نظر الى شوقى قائلا : بل هذا فقط هو الخالد . وسمعت من بدر الدين ابو غازى وزير الثقافة السابق رحمه الله انه كان من سكان شارع سلامة .

وكنت مع أهلى نقيم فى بيت جميل فى هذا الشارع أشبه ما يكون بفيلا جميلة مملوكة «لبريمادونا» ذلك العهد . كان سلامة حجازى رائد المسرح الغنائى فى مصر بلا منازع ، ولم يجلس ابدا على «تخت» الى ان مات اى انه كان مغنيا مسرحيا بالفطرة ، ولم يرق له التخت الشرقى السائد حينذاك فى مجال الطرب . وقد مصروا له وترجموا وصاغوا اوبرات ومسرحيات غنائية مثل «روميو وجولييت» وصلاح الدين الايوبى وعطيل قبل تمصيرها لجورج أبيض . غناها الشيخ على المسرح ، وكان بذلك سباقا لشىء اختفى مع حجازى وهو الغناء المسرحى الذى لايعتمد على التخت والتطريب . ولم يكن للرجل منافس قط فى فنه ، وهو علامة ثقافية كبرى اذ قام بدور المغنى والخطيب والملحن والمؤذن والمسرحى . ولما مات مصطفى كامل غنى القصيدة التى كتبها عنه احمد شوقى «المشرقان عليك ينتحبان» فكانت من الاسطوانات المبكرة وقد سمعتها

شخصيا عن اسطوانة فى بيتنا . وكان التسجيل نقيا والصوت واضحا وقد بيعت وانتشرت على مدى واسع .

كل هذا يتعلق بـ «البريمادونا» التى تملك البيت الذى نستأجره اذ كانت مغنية مسرح سلامة حجازى . وكان اسمها «ميليادايان» وهى يهودية مصرية ، ولكن احدا لم يفطن الى انها يهودية الا حين شاع اسم الوزير الاسرائيلى موشى دايان . لم يخطر على بالنا ابدا قبل ذلك انها يهودية ، كنا نقول انها مسيحية ، فقد كانت البنات والسيدات اللواتى يعملن مع الشيخ سلامة ومع جورج أبيض أو أولاد عكاشة ـ فى الأغلب الأعم ـ مسيحيات من لبنان . وكانت من بينهن فكتوريا موسى وهى يهودية ، ولكننا نقول انها مسيحية . والمهم ان ميليا دايان ـ حتى لاننسى ـ كانت تملك وتقيم فى الحى الاسلامى العريق السيدة زينب ، هذه هى مصر . وكانت هذه السيدة الجميلة تغنى وتمثل ندا لند سلامة حجازى . وكان جمالها وجاذبيتها مما يرضى ذوق ذلك الزمان ، فهى طويلة بيضاء ممتلئة ، موهوبة وقادرة على تمثيل التراجيديات . كنا لهذه الاعتبارات من أصحاب الحظوة أو الصدفة السعيدة ، اذ نقيم فى بيت البريمادونا وكانت تزورنا أو تأتى لاستلام الايجار فكنت أتخيل الناس وهم يقفون لها أجلالا واحتراما وهو مالم يحدث ، ولكنى تخيلتها كذلك . والغريب ان هذا الخيال الغلاب رافقنى مرة وأنا أكتب صفحة من ذكرياتى ، بالرغم من انه بالقطع لم يحدث .

أمَا الذى وقع فعلا ، فهو ان ميليا دايان طلبت منى ذات مرة ان أشترى لها علبة سجاير اسمها «كيريازى» احدى شركات ذلك الوقت ، وكانت كلها ارمنية : ماتوسيان ومالكونيان وديمترينو وكيريازى . وأثناء عودتى تأملت العلبة المرسوم عليها سيدة جميلة فى مثل قوام ميليا دايان تدخن سيجارة كيريازى وتنفخ دخانها فى وجه أسد ، والسيدة والأسد قوتان ولكن الأسد كان مسبل العينين وهو يستنشق الدخان باستمتاع . كنت طيلة الطريق أتأمل الصورة باعجاب وأطابق بين السيدة وميليا دايان التى ما ان تدخل البيت حتى التصق بجانبها ولم أكن قد تجاوزت الخامسة من عمرى أتطلع اليها وأتابعها بما هو أكثر من الاعجاب وأقرب الى المتعة . نتحلق حولها جميعا ونحن فخورون بان هذه النجمة الشهيرة بيننا . وكان عطرها بعد ان تهبط درجات السلم ينتشر فى البيت لفترة .

وكان سلامة حجازى نفسه يسكن فى ركن آخر من حى السيدة زينب ، هو «بركة الفيل» الذى تشاء الأقدار أن يسكن فيه أيضا ـ بعد زمن طويل ـ عبدالحليم حافظ ، وأيضا الشاعر أحمد رامى .
أحببت أن أقول انه فى حى السيدة زينب تكوّن وجدانى الباكر الذى انتقلت به الى اسيوط ثم بنى سويف ، حيث انهيت دراستى الثانوية وتفتح عقلى على الافكار والاحداث التى شكلت الاطار العام لحياتى المقبلة .

(٢)

كان هناك شاب من اسيوط يسمى عبدالمجيد حلمى لم يتم تعليمه لاشتغاله مبكرا بالصحافة فى جريدة «كوكب الشرق» وكانت تنشر نقدا مسرحيا لاكبر الاقلام فى ذلك العصر . الاّ انه فاجأنا مرتين : الأولى حين استقل بمجلة «المسرح» والتف حوله عدد من الشبان ممن كانوا فى الحقيقة روادا للنقد المسرحى ، فهم يهتمون بالمسرح اهتماما علميا لا اهتماما تأمليا ، يهرعون اليه ويترجمون له وينقدونه .
والمفاجأة الثانية التى أخفاها عبدالمجيد حلمى هى انه وقع فى غرام منيرة المهدية المطربة العظيمة فى ذلك الوقت ، صاحبة صوت من أجمل الأصوات التى سمعتها مصر . ولعلى شخصيا أفضلها على أم كلثوم ، وهى تلميذة سلامة حجازى ، ومن رواد الغناء القديم . ثم انقطعت عن الغناء لأنها تزوجت شابا وسيما يصغرها أقنعها بأن الصوت فى الاسلام عورة ، يقصد صوت المرأة . ولو انها بقيت تغنى بعد ظهور أم كلثوم لكانت منافسة كبيرة لها ، وخصوصا اذا كانت قد اقلعت عن الألحان القديمة لعبده الحامولى .

وكانت تقلد سلامه حجازى ، الى ان اختفى فاقدمت على عمل أوبريت ، واستمرت فى هذا الاتجاه السليم وأعنى به الغناء المسرحى وليس غناء التخت . وقد نجحت كثيرا ، ولكن غياب سلامه حجازى أدى تدريجيا الى غياب أدوات هذا اللون المتقدم من الغناء فعاد الجميع ادراجهم الى التخت .
وكان سيد درويش هو الذى حاول بموهبة كبيرة وجهد عظيم ان يبعث الحياة فى هذا اللون ، ولكنه مات صغيرا جدا . واقفر المسرح الغنائى وسادت موجة التخت . وأيضا فى هذه النقطة أقول ان سيد درويش هو الأستاذ وصاحب المدرسة ، أما محمد عبدالوهاب فصاحب صوت جميل لاشك ، أما الصوت الأكثر تعبيرا واللحن الأعمق تصويرا فهما لسيد درويش . وقد تأثر عبدالوهاب تأثرا كبيرا بهذا الفنان الكبير فى أعماله الأولى ، حتى انك تكاد من خلالها ان تسمع سيد درويش بصوت آخر . ولنتذكر مثلا «الليلى لما خلى» «وجارة الوادى» حيث بدات شخصية عبدالوهاب ، وفى المرحلة الثانية «الجندول وكيلوباترة » تكرست ، وان ظلت شخصية غير واضحة لانه ينقل ويسرق من الموسيقى الغربية مايستطيع . وحين ضبط اكثر من مرة توقف تقريبا وبدأ يستقل بالحانه ، ولكنه فى الفترة الاولى «خايف اقول اللى فى قلبى» و«بصاره براجه واشوف البخت» كان شيئا مغايرا .
عبدالمجيد حلمى عشق منيرة المهدية فالتهب قلبه وقلمه ، وأصبح كاتبا مؤثرا جدا . ولو انه استمر يكتب فى غياب هذا الحب الكبير لما استطاع ان يهيم بالمسرح هذا الهيام الشديد ، واصاب الشباب بهذه العدوى : محبة المسرح . ثم نشر سلسلة رسائل غرامية دون ان يذكر بالطبع انها موجهة الى منيرة المهدية ، فالهب وجدان الشباب أكثر وأكثر . ولذلك راجت مجلة «المسرح» وقد كانت مجلة اسبوعية مصورة وغلافها مصور ايضا ، وتباع بقرش صاغ ، وقد قرأت هذه المجلة وتأثرت بها جدا ، ربما هو التأثر الادبى

وهو غير التأثير الذى تركته فى نفسى مجلة «الكشكول» التى كانت كما قلت خصما للوفد ولسعد زغلول ، فكانت ترسمه بالكاريكاتير رسوما تضج بالسخرية . وكان مصطفى كامل بالنسبة لى بطلا بينما سعد زغلول كان مجرد «شاطر» . وكان مصطفى كامل قد اصدر مجلة وهو بعد تلميذ ، وهكذا فعلت انا ، وقد حفظت شعارها البسيط «حبك لمدرستك حبك لاهلك ووطنك» وقد أعجبنى : ذلك كله «ان يصدر تلميذ صغير مجلة ، وان يتصدى لأحد المعلمين ، ففى ذات يوم وفى «طابور» المدرسة صدر صوت ظن المعلم ان مصطفى كامل هو صاحبه فضربه بالعصا . وكان التلميذ الصغير بريئا ، فتوجه الى على باشا مبارك وزير المعارف الذى اخذه بجانبه وذهب معه الى المدرسة وطلب من ناظرها ان يحضر بقية التلاميذ . واجرى الوزير تحقيقا بنفسه فى فناء المدرسة وثبتت براءة مصطفى كامل فقام على مبارك بفصل هذا المعلم الذى كنا نسميه فى ذلك الوقت «الظابط» ، وقال له أمام الجميع : انت لاتصلح مربيا ، لانك ضربت بريئا امام زملائه ، ولكن ناظر المدرسة والتلميذ مصطفى كامل نفسه تشفعا لدى الوزير للابقاء على «الظابط» فابقى عليه .

هذه القصة مجرد واحدة من مئات القصص التى تروى عن مصطفى كامل ، وقد كتبها على فهمى كامل فى مجلدات فجعلت منه فى مخيلتى بطلا .

ولم يخطر ببالنا قط فى ذلك الحين ان مصطفى كامل أو الحزب الوطنى كان يدعو الى نوع من التبعية لتركيا ، ولكنه كان يقول دائما انه اذا كانت بريطانيا تسعى الى علاقات جيدة مع الباب العالى ، فلماذا لانكون نحن ايضا على علاقة طيبة ؟ وكان الوصف الشائع لتركيا هو «رجل أوروبا المريض» فكيف يمكن ان نتبع ـ اذا كنا من الداعين للتبعية ـ دولة مريضة ؟ وكان احد اخوالى يقول لى : «لطفى السيد يناصر الانجليز وهم احتلال قائم ، فكيف يدعو مصطفى كامل الى احتلال زائل هو الاحتلال العثمانى ؟ »

اما حكاية التعصب الدينى المنسوب الى الحزب الوطنى ، فمصدرها الشائع هو عبدالعزيز جاويش ، وهو ليبى وقد علم العربية فى اكسفورد بترشيح من احد كبار المستشرقين . ثم رشح الرجل نفسه بعدئذ فى الانتخابات التشريعية عام ١٩٢٤ ضد محمد باشا سعيد ، وهو تركى . وكان صاحب جريدة «الوطن» فى ذلك الوقت احد رجال الاقباط ويدعى جندى ، وهو الذى دعا الى انتخاب عبدالعزيز جاويش مما يجعلنى استبعد تماما شائعة التعصب الدينى عن هذا الرجل باستثناء مقاله الذى فسر خطأ . ولكن عبدالعزيز جاويش هو الذى علم طه حسين الفرنسية ، وهو الذى ارسل به الى فرنسا ، وهو الذى عاد به الى الجامعة المصرية . وفى الجزء الثالث من «الأيام» يذكر طه حسين صراحة كل ذلك ويصف جاويش بأنه استاذه ، ويقول انه حين يتطرف يصبح عبدالعزيز جاويش ، وحين يعتدل يصبح لطفى السيد ، ولكنه لم يكن معتدلا . وعندما مات محمد فريد فى المنفى خطب عبدالعزيز جاويش فى المصلين على الجثمان قائلا : «لقد جاءتنا الأخبار العظيمة ، وهى ان القساوسة وعلماء الازهر يسيرون جنبا الى جنب فى مظاهرات ثورة ١٩١٩ مما يثبت ان هذا الشعب وحدة لاتتجزأ . ولم يستخدم ابدا تعبير «عنصرى الأمة» .

وقد شاع التعصب الدينى عن عبدالعزيز جاويش بسبب حكاية بدأها شخص اسمه فريد أو فؤاد كامل لا أذكر وقد كتب هذا الرجل سلسلة من المقالات التى تخشى هيمنة المسلمين على الأقباط ، وقد اشتط احيانا فى التعبير . كان ذلك حوالى ١٩٠٩ فكتب جاويش ردا قال فيه ان الانجليز يسعون دوما للتفرقة ، فلنحذر . ولكن كامل رد عليه من جديد فعاد جاويش يقول : لو ان المسلمين يحكمون مثل الانجليز فى الهند او مثل البلجيك فى الكونغو ، لفعلوا بالاقباط كذا وكذا ، وقد نسى الجميع حرف «لو» وتذكروا فقط ماسيفعله جاويش ، وهو مالم ولن يحدث على الاطلاق .

بعد ذلك بقليل حضر ويصا واصف ومرقس حنا الاحتفال بعيد رأس السنة الهجرية التى خطب فيها جاويش وويصا واصف ومرقس حنا . قال جاويش رب ضارة نافعة ، فلولا ما نسب الىّ ظلما ، ما جاء

اثنان من كبارالاقباط يخطبان فى رأس السنة الهجرية . وقد اسدل الستار على هذه القصة ، ولم ينسب لعبدالعزيز جاويش حرف واحد بشأن التعصب . ولابد ان نذكر هنا بأن اللجنة الادارية العليا او المكتب السياسى للحزب الوطنى كان يضم فى صفوفه الاقباط ، قبل ان يحدث ذلك فى حزب الوفد بكثير .

وكنت أعجب كثيرا من بلاغة خطباء الحزب الوطنى ، وأنا بعد فى المرحلة الثانوية ، واندهش فى الوقت نفسه من « كسلهم » فى جذب الناس من حولهم ، كما فعل الوفد .

فى مدرسة بنى سويف الثانوية كنت رئيس تحرير المجلة ورئيس فرقة التمثيل ورئيس جمعية الخطابة فكنت منشغلا بهذا كله عن قيادة المظاهرات التى كان يقوم بها دائما «وفدى مش نافع» لانه طالب يرسب دائما ومصيره الشارع . وفى ذلك الوقت وقعت حادثتان : اولاهما ان الملك فؤاد قرر زيارة المدرسة فطلب الناظر منى ان ألقى قصيدة لعلى الجارم كبير مفتشى اللغة العربية . وقد وضعت للقصيدة مقدمة نثرية دون علم الناظر قلت فيها : أنت تجلس على عرش الفراعنة ، مينا ورمسيس واحمس وتحتمس ، ونحن نريد ان نجدد هذا المجد المصرى . ولاحظت قلق الناظر وهو يتابعنى خائفا ، ولكن الملك كان مسرورا بهذا الكلام الجديد على مسامعه ، ومن شاب صغير . وكان ناظر المدرسة وفديا متحمسا ومؤرخا هو محمد باشا رفعت . والحادثة الثانية هى ان أحمد لطفى السيد عين وزيرا للمعارف فى وزارة محمد محمود (١٩٢٩) وهى الحكومة التى عطلت العمل بالدستور ، وقرر لطفى السيد ان يزور مدرستنا ، وطبعا سأخطب فى هذه المناسبة . والحقيقة اننى خطبت وخاطبت الضيف باعتباره وزير المعارف ، ولم اذكر اسمه ، ولكنى قلت له : انك أنت الذى علمتنا ان الوظائف تقليد لاتخليد ، وقد دعوت الى الديمقراطية وكنت صاحب «الجريدة» الى جانب «اللواء» و«المؤيد» ثلاثة نجوم فى سماء مصر . وكان ناظر المدرسة قد قرأ الخطبة واقرها ، والذى حدث ان لطفى السيد هبط درجات السلم واحتضننى وقبلنى وأمسك بيدى حتى باب المدرسة ، وبالطبع سألنى عن ابى وعائلتى ، وعندما قلت له ان والدى وكيل تفتيش الرى اندهش قائلا : «اذن موظف» ؟ قلت : نعم . كان مندهشا من ان الموظف يمكن ان يربى ولدا مثلى ، فالموظفون فى العادة يحافظون على تقاليد الحكومة التى يعملون فيها .

□ □

ومن الطريف اننى فى هذا الوقت «مثلّت» فى مسرحية عن لويس الحادى عشر دور قاتله .

كانت ثورة ١٩١٩ قصيرة العمر جدا ، وكانت تطورا روحيا رائعا للشعب المصرى فقد سقط الخوف من الاحتلال وواجهت الجماهير رصاص السلطة فعلا دون تراجع . وهى ثورة الوطن بكل طبقاته وفئاته . بدأت الثورة فى ٩ مارس يوم اعتقال سعد واستمرت حوالى شهرين فقط . اضرابات ومظاهرات وحتى تخريب وسائل المواصلات . وأتذكر ان خالى كان طالبا فى «مدرسة» الحقوق حين عاد مبكرا ذات يوم الى البيت فسألناه السبب فقال : لدينا اعتصام . وكانت هذه كلمة جديدة كالاضراب وكالثورة نفسها كلها ألفاظ «غريبة» علينا خلقها الحدث الكبير وابدعها الشارع الشعبى . وكان والدى مهندس رى الواسطى ، ولابد ان يذهب الى عمله بعد انتهاء الاضراب ، وكان على سلطة الاحتلال ان تهىء لموظفى الدولة وسائل مواصلات الى مقار أعمالهم . وفعلا اعدت مراكب شراعية تمخر عباب النيل وتنقل الموظفين الى مراكز العمل . وكانت دهشتنا كبيرة من أن والدنا سيسافر على ظهر مركب مخصص للبضائع . وتحلقنا من حوله فى تلك الليلة خاصة انه حكى لنا ان الجنود الانجليز سيركبون معه ببنادقهم تحسبا لما قد يحدث على شاطىء النيل ، اذ كان هناك من يضرب هذه المراكب فى عرض النهر بهدف ان يستمر الاضراب كانت الثورة قد اوقفت الحياة تماما فى مصر فلا عمل ولا انتاج قطع الطرق وهدم الجسور وتوقف شامل ، وكان هناك من لايزال يرى ضرورة استمرار هذا التوقف حتى يستجيب الاحتلال لكل مانادى به . ولذلك كان هناك هؤلاء الذين يطلقون النيران على المراكب النيلية حتى لايستأنف الموظفون أعمالهم .

في الحقيقة لم يبق من الثورة ـ بعد عودة سعد ـ سوى تغيير نفسية الشعب وتطور روح مصر فلم نعد نخشى سلاح الاعداء . ولكن الثورة ذاتها كانت قد أجهضت وانتهت . وكان الناس جميعا مع سعد زغلول . وقد وقع الاختلاف بينه وبين عدلى يكن فوقف الشعب كله مع سعد ولكن تسعة اعشار الموظفين كانوا مع عدلى .

بين ١٩٢٩ و١٩٣٣ كُنت فى الجامعة كلية الحقوق ، وقد عاصرت نقل طه حسين من الجامعة الى وزارة المعارف ، كان ذلك خرقا فاضحا لاستقلالية الجامعة . كان وزير المعارف هو حلمى عيسى باشا ورئيس الوزراء هو اسماعيل صدقى باشا فاضربنا شهرا كاملا ، جميع كليات الجامعة اضربت اضرابا شاملا ، وتوجهنا الى قصر عابدين وكتبنا فى سجل التشريفات اننا نضرب احتجاجا على نقل طه حسين . وقد كنت من زعماء هذا الاضراب . ولكن اسماعيل صدقى الدكتاتور كما دعوناه كان بارعا فلم يصطدم بنا قط ، وكدنا مع الايام من فرط الملل ان نيأس ، ففكرت فى القيام بعمل ما من شأنه تسخين الموقف : ان نقتحم مثلا مكتب عميد كلية الحقوق الدكتور محمد كامل مرسى باعتباره منحازا للحكومة . كان الدكتور نور الدين طراف زعيما فى كلية الطب فجاء الينا بكتيبة من الطلاب وتجمعنا فى حشد كبير وزحفنا الى مكتب العميد حتى الباب ، ولم يكن يفصلنا عنه سوى حاجز رقيق لولا ان بعض الزملاء تقدموا مدافعين عن الرجل بصفته استاذنا وعميدنا . وللأسف أخفق مسعانا ، وبقى طه حسين منقولا الى وزارة المعارف لأن الأوامر الصارمة كانت من أعلى .

ذهبنا الى احمد لطفى السيد مدير الجامعة وقتئذ وهو أستاذ طه حسين فخرج الينا وخطب فينا ولكنه لم يستقل على الفور ، وتحت ضغط الرأى العام والصحافة قدم استقالته ، ثم عاد طه حسين الى العمادة ، وعاد لطفى السيد الى الادارة .

أما الحدث الطلابى الضخم فقد كان عام ١٩٣٥ فى ظل حكومة توفيق نسيم . وكان الصراع حول دستور ١٩٢٣ وضرورة عودته . وقد سقط شهداء مشهورون فى هذه الموقعة التى انتهت باقالة نسيم وعودة الدستور . وأذكر ان الحكومة اخفت جثث بعض الطلاب الشهداء ، ومنهم الجارحى ، فى مشرحة قصر العينى . ولكن نور الدين طراف استطاع ان يسرق الجثة ، ثم بدأت المفاوضات مع الحكومة التى تعهدت بحماية الجنازة ، وفى الحقيقة لم تكن جنازة بل مظاهرة وطنية كبرى .

ولكننا فى العام التالي فوجئنا بائتلاف الاحزاب للتوقيع على معاهدة ١٩٣٦ التى لم تكن أفضل من المشاريع المرفوضة السابقة عليها ، غير انه فى المرات السابقة كان هناك حزب يقبل وآخر يرفض ، فلا يتم توقيع المعاهدة ، أما هذه المرة فأمكن اختراقهم جميعا والوصول بهم الى حفل التوقيع الجماعى .

طيلة ذلك الوقت كنت فى حزب مصر الفتاة ، ولكنى تركت الحزب فعليا عام ١٩٤٠ . والحقيقة ان هذه الفترة من أكثر فترات حياتى جدية ، لاننى كنت منفصلا عن روح مصر الفتاة ولم أكن قد كونت بديلا متميزا . وأقصد الفترة الواقعة بين ١٩٣٦ و١٩٤٣ والتى انتهت بحادث ٤ فبراير ١٩٤٢ الذى عاد فيه

الوفد الى الحكم بارادة بريطانيا رغم أنف فاروق . وكانت الحرب الثانية بقيودها الثقيلة المختلفة من الأحكام العرفية وفرضت الرقابة على كل همسة لأن «الامبراطورية» كانت تحارب فى سن اليأس حرب حياة أو موت ، والضعف يغرى كثيرا من القوة . وفى هذا الاطار تم اعتقالى من باب الاحتياط فى اول الحرب مباشرة ، ضمن حملة اعتقالات طالت معظم الكتاب والخطباء وقادة المظاهرات كعمل وقائى . وكنت أنا الذى افتتح معتقل الزيتون ، وهو عبارة عن فيللا يملكها أحد أعيان الحى من عائلة مدكور ، وكان ذلك فى أول عام ١٩٤٠ . وبالنسبة لى فقد كان هناك سبب اضافى لاعتقالى غير الحرب .

كان عزيز باشا المصرى رئيس أركان حرب الجيش الذى قرر ان يهرب من مصر وهو صاحب ماض حافل منذ كان ضابطا تركيا لعب دورا فى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٠٨ التى ضغطت على السلطان عبدالحميد لاعادة العمل بدستور قديم كان ملغى فى ذلك الوقت وكان هذا الدستور يدعى «المشروطة» . وكان عزيز المصرى فى حركة تسمى حينا «الاتحاد والترقى» وحينا آخر «تركيا الفتاة» . من الغريب ان ٢٣ يوليو التركى كان يضم فى قيادته اسم جمال واسم أنور . والأغرب ان والد أنور السادات كان تركيا قحًا . وعندما عمل فى السودان تزوج من سيدة سودانية . وهذا ما يفسر ان أبناء هذا الرجل قد اتخذوا أسماء تركية تماما : أنور ، عصمت ، طلعت ، وهى أسماء قيادات تركية معروفة كطلعت باشا وزير داخلية «الاتحاد والترقى» وكعصمت اينو رئيس وزراء كمال أتاتورك .

وعاد عزيز المصرى الى مصر فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وكان قد تعلم الفرنسية فى مدرسة التوفيقية بشبرا ، ثم تعلم الانجليزية وبعدئذ دخل كلية الحقوق . ومن الغريب انك ستجد قادة ثورة يوليو المصرية أنفسهم يسلكون طريقا مشابها ، فيحاول عبدالناصر دراسة الحقوق ويتخرج خالد محيى الدين فى كلية التجارة ، وهكذا . ولكن عزيز المصرى قطع دراسته الحقوقية ، كعبدالناصر تماما وعاد الى تركيا ليدرس الفنون العسكرية . وهناك تعرف على الضباط الثائرين وساهم فى محاصرة السلطان عبدالحميد داخل قصره حيث أرغموه على اعادة الدستور الذى كان معطلا منذ ثلاثين عاما ، وقد علا مقام عزيز المصرى فى عيون الضباط الأتراك . ثم قامت ايطاليا بغزو طرابلس الغرب .

ولم تستطع تركيا الدفاع علنا عن طرابلس تحت ضغط الانجليز وتركوا الليبيين يدافعون عن بلادهم بأنفسهم . ولكن عزيز المصرى ذهب الى ليبيا كمتطوع ليساعد السنوسيين فى صد الهجوم الايطالى . وهناك أصبح وكأنه حاكم أو قائد برقة وطرابلس ، الى ان قدم للمحاكمة بتهمة محاولته تأسيس دولة عربية مستقلة عن تركيا . وكان ذلك عام ١٩١١ وقد دخل السجن فعلا ، وبدأ اهتمام بريطانيا به فسعى سفيرها فى استنبول للافراج عنه . وبسبب هذه الواقعة التصقت بسيرته شائعة انه عميل الانجليز على عكس الشائعة الاخرى والقائلة بانه كان عميلا للمحور . وفى تقديرى انه لم يكن عميلا لاحد ولكنى ارجح انه كان له علاقة خاصة بالانجليز . وكان ومايزال مثيرا للتساؤل انه عين تحت سلطة رسل باشا مديرا لكلية الشرطة فى مصر بينما كان الملازم المصرى الوطنى يفصل فورا اذا تنبهت الادارة الى وطنيته . وقد أصبح عزيز المصرى بعد ذلك مفتشا عاما للجيش بل ورئيسا لاركان حرب الجيش ، الى ان توج ذلك كله بان عين رائدا لولى العهد ، وسافر الى انجلترا فعلا للقيام بهذه المهمة ، فما معنى ان ترضى عنه بريطانيا الى هذا الحد ، ان يربى الملك المقبل ؟

قبل حادث فواره فى مايو ١٩٤١ كان هذا الرجل غريب الأطوار ، فاتصل بالحركات المتطرفة كمصر الفتاة والاخوان المسلمين ، وحتى الشباب غير الملتزمين تنظميا بهذه الحركات كعبدالوهاب حسنى وغيره من الذين اتهموا بعدئذ ـ عام ١٩٤٦ ـ فيما عرف بحادث القنابل . وفى هذه الغرفة التى اتحاور فيها معك قلت له : هؤلاء جميعا تلاميذك وانت تلقى بنيران الفتنة بينهم . . فقد كان يذهب الى الاخوان مثلا فينقل اليهم سخرية أحمد حسين بالشيخ حسن البنا ، ثم ينقل الى أحمد حسين شتائم الاخوان . وهكذا وقد كان يستطيع ان يجمع شمل هؤلاء جميعا فى صف وطنى موحد وفاعل . ولكنى اكتشفت ان دوره يقتصر على العكس ، اى على الايقاع بينهم جميعا . كان يستثيرهم باعذب الكلام عن التطرف ولكنه لايفعل شيئا مطلقا . يقول للشباب اقرأوا ولا يقترح عليهم كتابا واحدا ، وكان يستعير منى كتبا لا يقرأها ولايعيدها فكنت استردها بنفسى من مكتبته .

عزيز المصرى قرر اذن ان يهرب من مصر . ولم يثبت فى التحقيقات الى اية جهة كان يعتزم الهرب ، توجه الرجل الى ضابطين مختلفين فى كل شىء وهما حسين ذو الفقار صبرى وعبدالمنعم عبدالرؤوف ،

لايجمعهما سوى ان كليهما ضابط طيار . قال لهما أريد أن أسافر الى العراق فى قول ، والى روميل فى قول آخر ، وسواء عمدا أو عفوا فقد أغلق الميكانيكى المسئول محبس الزيت ، فلما صعدت الطائرة هبطت اضطراريا فى «قليوب» وقطعت أسلاك الكهرباء ثم احترقت . ولذلك أظلمت المدينة دون ان يعرف أهلها السبب . وقد ترك الضباط الثلاثة الطائرة وتوجهوا الى أول ضابط شرطة . ولان المصرى كان مدير كلية الشرطة فقد كان أغلب الضباط من تلامذته . قال للضابط ان سيارته توقفت ويريد سيارة اخرى يذهب بها الى القاهرة ، وفعلا أحضر الضابط سيارة ركبها الثلاثة ونزلوا فى القاهرة . وقد طرقوا أبواب الكثيرين من أصدقائهم بغية ايوائهم فلم يقبل سوى فنان نحات هو عبدالقادر رزق ، كان يسكن فى امبابة رحمه الله . بيت ريفى يصلح فعلا للايواء .

وما علاقتى أنا بهذا الموضوع باستثناء اننى أعرف عزيز المصرى ؟ كان لنا زميل اسمه أحمد مرزوق أستاذ فى معهد التربية العالى جاء يزورنى فى مكتبى (حيث اشتغل بالمحاماة طبعا منذ تخرجت) وكان المكتب يقع فى شارع الساحة بجوار محكمة عابدين ، فلمّا لم يجدنى ذهب . وكنت مراقبا لابسبب نشاطى فقط وانما لأن أحمد حسين كان مختفيا ، اذ كتب بيانا يقول ان ثورة العراق قامت وثورة مصر فى الطريق . ولم يكن معه شخص واحد حين قال هذا الكلام ، وقد عارضت بيانه ، ولكنه كان يوقع باسم «لجنة رباعية» مكونة منه ومنى ومن محمد صبيح ومصطفى الوكيل . قلت له آنذاك : انا رأيى ان يأخذ كل منا حبلا ويذهب به الى سجن الاستئناف . وكل ذلك أثناء حرب عالمية ، أى ان الأمر كان كارثة بكل معانى الكلمة ، فليس هناك واحد فقط معه بندقية صيد . ومع ذلك يعلن ان هؤلاء الاربعة هم قيادة ثورة ، اية ثورة ؟ قلت له : دعك من هذا الكلام واحذف الأسماء فحذفها ولكنه اصدر البيان واختفى . كان ذلك حوالى عام ١٩٤١ وصلتى مقطوعة فعلا بأحمد حسين ، ولكن السلطة اعتقدت بأننى أعرف مكانه فكنت ومكتبى تحت المراقبة حين جاء أحمد مرزوق ولم يجدنى . تابعه رجلان من الشرطة السرية أملا فى العثور على أحمد حسين . وبمحض الصدفة كان الرجل على موعد مع النحات عبدالقادر رزق ، والتقيا فعلا على باب محل معروف بشارع قصر النيل يدعى «صولت» وانصرف كل منهما بعد حين .

هنا افترق أيضا رجلا الشرطة السرية فاحدهما تابع هذا الشخص المجهول لهما أحمد مرزوق ، والآخر تابع المجهول الجديد عبدالقادر رزق ، الى ان وصلا «امبابة» . وفى مدخل امبابة «تاه» المخبر وفقد آثار الفنان رزق حينئذ ذهب الى رئيسه وحكى له القصة كلها وقال انه مرتاب فى هذا الشخص ويعتقد انه الخيط الذى سيوصلهم الى أحمد حسين . طلب اليه رئيسه ان يعود فى الغد الى مدخل امبابة ويراقب المنطقة جيدا لعله يعثر على هذا الشخص ويستأنف مراقبته . وفعلا عثر عليه وتتبع خطاه الى قصر فى الزمالك لم يكن سوى كلية الفنون الجميلة التى يعمل بها عبدالقادر رزق . انتظر المخبر حتى نهاية اليوم واستأنف متابعة الرجل الغريب الذى ذهب الى محل «جروبى» الشهير ثم خرج ومعه «لفة» كبيرة من السندويشات . ومضى المخبر وراءه حتى مدخل امبابة ولم يضل عنه هذه المرة . حتى دخل بيتا ومعه هذه اللفافة . أسرع الشرطى السرى ليكلم رئيسه محمد ابراهيم امام تليفونيا ، وهو من كبار ضباط الشرطة السياسية ، ويقول له انه يظن بأن أحمد حسين فى هذا البيت وان اللفافة تخصه .

حينئذ قاد ابراهيم امام «قوة» لاقتحام بيت عبدالقادر رزق فما ان طرق الباب حتى خرجت اليه شقيقة الفنان . سألها سؤالا يصلح لأى شيء : الاستاذ موجود ؟ فظنت انه يطلب اخاها فدخلت وفى اثرها دخل ابراهيم امام واذا به يرى ثلاثة ضباط ومسدساتهم على المائدة . وما ان استرد وعيه وتحقق من انه امام عزيز المصرى وحسين ذوالفقار وعبدالمنعم عبدالرؤوف حتى نسى احمد حسين مدركا ان الاقدار وحدها ساقته الى

«الصيد الثمين» . وقدموا الى المحاكمة العسكرية . كان السفير البريطانى يشتم رئيس الوزراء حسين سرى يوميا لانه اهمل فى القبض على احمد حسين وعزيز المصرى . كانت السلطة المدنية مهتمة باحمد حسين والسلطة العسكرية مهتمة بعزيز المصرى الذى اخذ طائرة وضابطين موشكا على الهرب ، لماذا ؟ كان لابد من القبض عليه اذن . وفى التحقيق قال مالم ينشر : اننى اذهب الى العراق لأوفق بين رشيد عالى الكيلانى ونورى السعيد ، وانا مكلف من ضابط بريطانى كبير من العائلة المالكة للقيام بهذا المهمة لأنه ـ على حد تعبيره ـ يعرف امثال الكيلانى ، وقد عاش فى المانيا ويستطيع التفاهم معهم .

وفى المحكمة كان هناك شيء رائع على الصعيد القانونى ، اذ كانت هيئة الدفاع مكونة من حافظ رمضان رئيس الحزب الوطنى ومصطفى الشوربجى وزير العدل السابق ومن الزعماء القدامى للحزب الوطنى ، وهو صاحب القول المنسوب خطأ الى مصطفى كامل «لامفاوضة الا بعد الجلاء» . وكنت انا ثالث هؤلاء . امسك الشوربجى بالاحكام العسكرية التى تستند اليها المحكمة فاذا به يقول انها صادرة ممن لايملك حق اصدارها ، فهى قرارات السردار (مفتش عام الجيش فى مصر والسودان) وتخص التنظيمات الادارية ـ العسكرية فى السودان . انها فاقدة الشرعية القانونية المصرية ، فلم تقدمها حكومة مصرية الى البرلمان المصرى ، ولم تصدر عن ملك مصر . وبالتالى فالاحكام العسكرية المقررة للسودان لا علاقة لها بالجيش المصرى من قريب او بعيد ، فهى باطلة . تأجل الفصل فى هذا الدفع الممتاز . وكان من بين الحاضرين فى الصف الاول من قاعة المحكمة سيف الله باشا يسرى ، وهو على صلة بالعائلة المالكة ، وكان متزوجا من ابنة الملك فؤاد قبل ان يطلقها ويتزوج منها احمد حسنين . جاءنا الشوربجى ليقول ان هذا الباشا قابله وسأله عن فحوى هذه القضية ، وانه تكلم مع السيد الكسندر محامى السفارة البريطانية فى مصر ، وقال ان المحاكمة باخت ولا معنى لها والافضل «حفظ القضية» ويسألنا الرأى . قلنا للشوربجى ان الموضوع يخص عزيز المصرى وحده ، وهو ليس موضوعا قانونيا بحتا .

وفعلا ، تم تأجيل القضية الى اجل غير مسمى وتم الافراج عن عزيز المصرى . والمعروف ان سيف الله يسرى باشا من اصدقاء الانجليز . وعدت الى الملف حيث قرأت اعتراف المصرى باشا بانه كان مكلفا من الانجليز بمهمة ، ولم يكن «الهرب»» الا من متطلبات «السرية» التى كشفها سقوط الطائرة . . هذه الحقيقة لم تنشر فى حينها فقط ، ولكن اللورد كيلرن هو الذى كتبها فى احدى رسائله الى وزير الخارجية البريطانية .

الطريف انهم حين قبضوا على عزيز المصرى والضابطين الآخرين وعبدالقادر رزق ، عثر فى احد جيوب هذا الفنان على رسالة من المصرى الىّ يطلب منى فيها تسلّم رسائله من شركة توماس كوك الانجليزية . وكان غريبا ان يطلب رجل «متآمر» على الحكومة مثل هذا الطلب الذى يدل على درجة كبيرة من الغفلة او العكس ، انه لم يتآمر قط على الحكومة ، وهو الارجح . ولكنهم بعد ذلك اعتقلونى بسببه . اى اننى وكيله القانونى بل والسياسى ايضا بدليل انه يكلفنى بتسلم رسائله .

وقد تم اعتقال احمد حسين بعد شهور فى طنطا حيث اطال لحيته وسمّى نفسه بالشيخ حسن وكان يتردد على مسجد السيد البدوى طبعا فجاءه شخص يزوره فى بيته . وهناك قبضوا عليه وامسكوه بالجبة والقفطان واللحية والعمامة . وكان احمد حسين فى معتقل الزيتون الذى سبق ان قلت اننى انا الذى افتتحته ، وكنت قد تفرغت كلياً للمحاماة وقد ارتأيت ان العمل السياسى فى ذلك الوقت عبث ، وانهمكت فى عملى بين مكتبى وقاعات المحاكم فى القاهرة والاقاليم . لم تعد لى اية علاقة باحمد حسين الذى حاول فى البداية ان تكون له علاقة بالالمان والطليان ، ولكنهم لم يأخذوه مأخذ الجد . وحدث اننى حضرت فى تلك البدايات اجتماعا لأحمد حسين تشبّه فيه بهؤلاء ، وكان الاجتماع يضم عدة «جنرالات» هم عزيز المصرى وصالح حرب وعبدالقادر مختار وعلى ماهر باشا بصفة وزير حربية . وطلب منهم الزحف المقدس من اسوان معتمدا على «كونتسابل» منفى للعمل هناك فى الجمرك . ولكن هذه «الاحلام» سرعان ماصرفتنى عنه وعن مصر الفتاة ، والعمل السياسى كله لفترة ما .

بعد الرابع من فبراير ١٩٤٢ قرأنا فى جريدة «المصرى» (لسان حزب الوفد) رسالتين من احمد حسين وهو فى المعتقل الى كل من مصطفى النحاس باشا ومكرم عبيد باشا وهما فى السلطة . والرسالتان مبايعة صريحة للزعيمين الوفديين حيث قال للنحاس ان وطنيته هى النقطة الثابتة التى تعرّف عليها وهو بعد يحبو . وقال لمكرم انه المجاهد الكبير . فى هذا الوقت تماما كان بعض الوفديين قد تركوا حزبهم بسبب احداث ٤ فبراير فكيف تقول ذلك وانت فى المعتقل ؟ كانت الرسالتان شخصيتين ولكن النحاس ومكرم - بالطبع - بادرا الى نشرهما فى «المصرى» . وطلبنى احمد حسين لزيارته فى المعتقل ، وذهبت اليه ، قال لى : ان هدفى من الرسالتين هو اطلاق سراح الحركة والتنفس بالافراج عن المطبعة وعنى وبالسماح لمصطفى الوكيل بالعودة من المانيا (احد زملائنا وقد استشهد هناك فيما بعد) قلت له ان هذه المغامرة لو كانت ناجحة لاصبحت بطلا ، ولكن الفشل عقابه الضرب بالرصاص ، وهى بكل المقاييس مغامرة فاشلة . وكانت هذه هى النهاية بينى وبينه .

كان هناك بعض الشباب الذين ارتبطوا بى روحيا ، وكأننا فى حالة اعادة بناء الحزب الوطنى . هؤلاء راحوا بمعزل عنى ولكن تحت تأثير افكارى يباشرون العمل السرى ، وهم حسين توفيق (المتهم الاول فى مصرع امين باشا عثمان) ومحمد ابراهيم كامل (سفيرنا فى المانيا ثم وزير خارجية السادات الذى استقال فى كامب ديفيد) ونجيب فخرى سفيرنا فى كوبا وممدوح فخرى والكاتب سعد كامل ابن شقيقتى وعبدالعزيز خميس وانور السادات .

كان السادات واحدا منهم يتاجر بهم عند القصر الملكى فهو بالنسبة لرجال الملك يضع يده على اسرار الجماعة ، ومع الجماعة يقول لهم انه سيأتى لهم بالاخبار والسلاح . وفى الحقيقة لم يأت لهم بشيىء مقلقا . بل انه فى الحادثتين اللتين اهتم بهما شخصيا لاغتيال النحاس كان حريصا على اتخاذ الموقع الذى يتيح له فرصة الهرب اذا لزم الامر . فى المرة الاولى كان النحاس وسراج الدين عائدين من النادى الاهلى حيث اقيم حفل المولد النبوى . وكان سراج الدين قد احضر عدة خفراء من بلدته وسلحهم لان الحكومة لم تصدق انه مستهدف للاغتيال . وقد قتل السادات وزملاؤه بعض هؤلاء الخفراء اما النحاس وسراج الدين فقد نجيا . وكان النحاس يقيم فى جاردن سيتى وفى المرة الاولى اندس محمد ابراهيم كامل ونجيب فخرى وسعد كامل اما حسين توفيق فهو المسلح والمدرب. ولكن حدثت المعجزة واندفع سائق سيارة النحاس بشجاعة رغم مرور الترام وبينما كان المفروض ان يركب حسين توفيق سيارة يعدها السادات وابراهيم كامل ، ركبها السادات واختفى . وفى المرة الثانية كانت المعجزة الثانية ، احضر السادات سيارة ملغومة ، وقد احدث دويها انفجارا هائلا هز اركان جاردن سيتى ، ودخلت شظية غرفة حمام النحاس ، واستقرت قطعة من حديد النافذة على فراشه ولكنه لم يصب .

هذه المغامرة كلها لم يستشرنى فيها احد ، وبالتحديد موضوع النحاس لم يخطر اصلا على بالى انه يمكن للشباب ان يصل بهم الجموح ان يفكروا فى قتله كنت اقول لهم اننى رجل سياسى فقط ، وكانوا يحترمون ذلك ، ولايخبرونى بشىء . ولكنى كنت صاحب الخط الفكرى السياسى للتغيير وهم المسئولون عن الترجمة العملية لهذا الخط . وقد كنت متهما عند البوليس باننى شيوعى لتطرف الفكر الجذرى الذى ادعوا اليه ضد الانجليز . وحتى الامريكان فى هذا الوقت المبكر . وعندما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ واصبحت اول وزير للارشاد القومى كتب عنى اليهود والامريكان اننى الوزير الشيوعى الذى عينه جمال عبدالناصر ، واننى كنت عضوا فى مجلس السلام العالمى . كتبوا ذلك فى مؤلفات كبيرة لا فى الصحف فقط ، وكانت عضوية هذا المجلس تعنى الشيوعية ، حتى ان جمال سالم اعترض على تعيين عبدالرازق السنهورى رئيسا للوزراء لانه سبق له ان وقع بيانا لمجلس السلام ضد القنبلة الذرية . وكانت الحكاية كلها بالنسبة لى ان اسعد كامل سئل فى مؤتمر لمجلس السلام فى وارسو ما اذا كنت اقبل ان يوضع اسمى على بيان وضعه العالم المشهور كورى . ولم يتصل بى احد ولكنهم وضعوا اسمى فعلا .

اذن استطيع القول بان التطرف الفكرى فى محاضراتى ومناقشاتى وكتاباتى ، انا مسئول عنه مائة فى المائة ، اما التنظيم السرى فكنت اقول للشباب ان الاغتيال السياسى لم ينجح فى تغيير شىء مطلقا . فى

تاريخ مصر للاغتيال السياسى وظيفة واحدة هى «الفرقعة» التى يحدثها فيلفت النظر الى حركة معينة او قضية ما ، ولا اكثر من ذلك . وكنت لا افتأ ان اكرر لهم عدم جدوى هذه العمليات باستثناء مقتل امين «عثمان» فقد وافقت عليه ، وايضا باستثناء الجنود الانجليز الذين كنا نقتلهم يوميا ، او ليليا بتعبير ادق ، اى كل ليلة . وكانت فى داخلى ازمة روحية عنيفة لا ابدو بها امام الشباب . فقد سألت نفسى مرارا عما اذا كان من الأصوب ان افرض عليهم رأيى . . ولكن هذه الحيرة بين الصواب والخطأ كنت اخفيها حتى لا يشكو فى قيادتى .

السادات كان واحدا من هؤلاء الشباب ، ولكنهم كانوا يسخرون منه فى حضوره لانه فى نظرهم كان الكذوب المحتال فهو يروى لهم مالايقع ويعدهم بما لايحصل . وهم يسخرون منه سخرية الاصدقاء ، الّا انه كان اكبرهم وهو الوحيد الضابط ، غير انه لم ينل احترامهم قط ، كان معهم ولم يشارك فى عملياتهم بل ظل يتخلى عنهم فى اللحظات الحاسمة . ولذلك فقد رفضت الدفاع عنه حين قبضوا عليه فى مقتل امين عثمان (١٩٤٢) ارسل لى اخاه طلعت وحاول لمدة ساعتين اقناعى بالتوكيل ، ولكنى اعتذرت . وقد حضرت المحاكمة دفاعا عن ستة من الآخرين الذين حصلوا على البراءة بالفعل . اما السادات فكنت زاهدا فى الدفاع عنه لانه لم يبعث فىّ القدرة على الاحترام .

وبعد ان رُفعت الاحكام العرفية واصبح العمل السياسى العلنى ممكنا ، شرعنا عام ١٩٤٥ فى التفكير الجاد باعادة الحزب الوطنى . وكان معى نور الدين طراف ومحمود مكى واحمد مرزوق وانور نعمان وعبدالقادر رزق وزهير جرانه ومصطفى المنزلاوى . وتلاحظ ان من بينهم قيادات تركت مصر الفتاة وجاءت معى .

وكان هناك اثنان احدهما نموذج للحزب الوطنى هو سليمان حافظ ، والآخر يحوطه البريق دون استقرار هو مصطفى مرعى ، قال لى كلاهما : لم تعد هناك قيود ، وانت طول عمرك حزب وطنى ، حتى وانت فى مصر الفتاة ، وقد التقينا حافظ باشا رمضان منذ فترة ، فما رأيك ان تجتمعا وتشرعا فى عمل شىء جديد . حافظ رمضان متعدد المواهب كمثقف وسياسى وخطيب ، ولكنه كسول ، فلا تطلب منه سوى ان يكون عنوان الحزب وواجهته . وقابلت الرجل فعلا . وكان كما اعرفه تماما لايطلب سوى ان نعمل . قلت له : ولكنهم يأخذونك فى الوزارة بين الحين والآخر ، فأجابنى : لا . لا . ليست هناك وزارات ولاشىء . ووافقت . وبعد قليل طلبوه للوزارة ووافق . قلنا له : هكذا ياباشا ؟ اجابنا : لاتخافوا فسأذهب ، لقد رجانى الملك شخصيا لمهمة محددة ومحدودة ، بعدها اتفرغ لكم نهائيا . ولكنه تحت الضغط والالحاح قرر ان يستقيل لنبنى الحزب الوطنى .

(٣)

كان يتعين على مصر أن تعلن الحرب على ألمانيا حتى تفوز بعضوية الأمم المتحدة . وكان ستالين بالذات حاسما فى وضع هذا الشرط . وكان رأينا ان اعلان الحرب على ميت مهزلة ، فقد كنا فى عام ١٩٤٥ والحرب تضع أوزارها ، وهزيمة ألمانيا ليست موضع شك ، فأين الشرف فى اعلان الحرب على دولة مهزومة ؟ وكانت هذه هى الفرصة الذهبية لحافظ رمضان ان يقدم استقالته من الحكومة التى يتحتم عليها « اعلان الحرب قبل مارس من ذلك العام ، فكتبها وأخذتها منه أنا ونور الدين طراف وتوجهنا فى الصباح الى أحمد ماهر باشا رئيس الوزراء حيث سلمناها له ، ثم طبعنامنها العديد من النسخ لتوزيعها . وفى المساء كان أحمد ماهر يعرض فكرة اعلان الحرب على البرلمان بمجلسيه (الشيوخ والنواب) . فأخذت نسخا من المنشور الذى يتضمن الاستقالة وذهبت الى البرلمان .

وكان مدير حرس البرلمان هو الأميرلاى محمود طلعت . وأذكر انه حين كنا فى سجن الاستئناف ، كان هذا الضابط وكيل السجن فنشأت بيننا صداقة ، وكان يردد على مسامعنا ان « وجهه على الناس

كويِّس » ، لانه كان حارسا على من أصبحوا بعدئذ وزراء . سألنى طلعت حين رآنى : الى أين ، والجلسة سرية ؟ تعال إجلس معنا . قلت له : فيما بعد . ورحت أوزع الاستقالة على القادمين والذاهبين ، وعقدت مؤتمرا صحفيا مصغرا سريعا ، واذا بنا نسمع تصفيقا حادا من ناحية ، فأدركنا ان الجلسة السرية انتهت ، ومن ناحية أخرى سمعنا فى الوقت نفسه صراخا وصياحا وضجيجا ، فهرولنا نسأل : ما الأمر ؟ واذا برئيس الوزراء أحمد ماهر مضرجا فى دمائه ورائحة البارود تملأ المكان علامة انطلاق رصاصات قضت على الرجل فى ثوان . وكان القاتل واحدا من شباب مجموعتنا هو محمود عيسوى . وهكذا قبضوا علىّ فى الحال وحبسونى عدة أشهر . كانت القرائن السريعة التى أحاطتنى بالشبهات واضحة ، وهى اننى أنا الذى سلمت استقالة حافظ رمضان الى رئيس الوزراء صباحا ، وأنا الذى جئت أوزعها فى البرلمان مساء . ومحمود عيسوى معروف بانتمائه للحزب الوطنى . وقال الشهود الحاضرون ان فتحى رضوان الذى يملك بطاقة تسمح له بدخول البرلمان هو الذى أحضر عيسوى معه . وكانت النتيجة اننى دخلت السجن بينما عدل حافظ رمضان عن الاستقالة ، بمجرد ان عين محمود فهمى النقراشى رئيسا للوزراء . أى اننى دفعت ثمن استقالة لم تتم . والحقيقة انه لم تكن لى أية علاقة شخصية مباشرة بمحمود عيسوى ، ولا باغتيال أحمد ماهر الذى كان هو نفسه ذات يوم عضوا فى جمعية « اليد السوداء » متهما بالارهاب عام ١٩٢٦ وطلبت النيابة اعدامه . هذه هى مفارقات العمل السياسى . كان الرجل وطنيا متطرفا مثلنا فلم أفكر أبدا فى أن يكون هدفا لنا . ولكن هذا هو الذى حدث .

□ □

تلعب الثقافة دورا هاما فى تكوين المناضل السياسى . وكنت كأغلب المصريين قد تربيت على الثقافتين العربية الاسلامية من جهة ، والانجليزية من جهة أخرى . ولكننى فى الحقيقة تربيت أيضا كبعض المثقفين والسياسيين المصريين على « الثورة الفرنسية » ومفكريها وأدبائها من أمثال روسو وفولتير وديدرو ومونتسكيو . ولقد كان لهؤلاء وغيرهم من رواد الفكر الثورى الفرنسى ، الأثر الأكبر فى تشكيلنا نفسيا وروحيا ، أكثر كثيرا من الأدباء والمفكرين الانجليز .

وفى هذه الفترة الواقعة بين عامى ١٩٤٥ و١٩٥٠ (عام العودة الأخيرة للوفد) كنا فى غاية النشاط والحيوية الثقافية والسياسية . كانت أشبه ما تكون بمرحلة اعداد وتحضير وتحريض أيضا ، فكنا نكتب المقالات العنيفة ضد فاروق والحكومات التى توالت على الحكم . وليس صحيحا ان أية تنظيمات أخرى شاركتنا الموقف ، فمصر الفتاة رفعت راية الاشتراكية دون أى فكر واضح يفسر الشعار ويحميه . كانت الدنيا تتغير من حولنا . وكانت النداءات الاشتراكية أو الشعبية تملأ الدنيا . ووجدها أحمد حسين فرصة فرفع اليافطة كشأنه دائما ، فهو ينتقل بين الجميع ومع الجميع مذاهب وأحزابا وعقائد دون مبرر وبطريقة مرتجلة . وهو على صعيد الطاقة الكفاحية كان يملك الحيوية والنشاط ، وأستطيع القول انه يسبق مصطفى كامل فى نقطة وهى انه رجل فقير لا ظهر له ، أما مصطفى كامل فقد كان معه الخديو وبعض الباشوات . ولكن المشكلة هى انه متعدد الأحوال والاختيارات والأهداف ، فهو مع الدكتاتورية والديمقراطية والمصرية والاسلامية والانجليزية والشعب ، وهكذا كان سببا فى القضاء على « مصر الفتاة » وعلى نفسه أيضا .

من الذين رفعوا شعارات يسارية فى ذلك الوقت بعض الشباب الوفدى الذين لا أثق فيهم مطلقا ، وكانوا يسمون أنفسهم أو يسميهم زملاؤهم « بالطليعة الوفدية » . ولا يجوز ان نضع محمد مندور بين هؤلاء ، فهو يختلف عنهم اختلافا جذريا ولم يكن معهم بل كان يكتب فى « صوت الأمة » و« النداء » . أما عزيز فهمى فقد كان شابا منحلا لا يفيق من الخمر ، يترافع فى المحاكم بين الحين والآخر عن احد الشيوعيين ، ولكنه لم يكن فى الواقع صاحب عقيدة ، وانما صاحب الغوانى . والشخص الثانى هو مصطفى موسى الذى هرب الى الجزائر لأنه كان لصا ، فقد سرق أموالا من البنك وهرب . أية طليعة اذن وأية اشتراكية ؟ خاصة انه لم يكن هناك غيرهما يرفع هذه الستارة اليسارية لتغطية الصورة الشخصية ، فاحدهما « حرامى » والآخر « منحل » .

أما حريق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ فيكفى ان أقول لك ان أحمد حسين سئل فى التحقيق عن دور السينما التى كان يحمل عليها ، وقد أصابها الحريق ، فقال الحقيقة : وهى انه كان يكتب مقالاته ضدها بتكليف من أصحابها « اخوان جعفر » . لماذا ؟ لانه كان لهما شريك يريدان طرده من الشركة ، فأوعزا الى أحمد حسين بهذه الحملة حتى يخاف الشريك ويتركهما . والدليل على صحة هذا الكلام ان جريدة أحمد حسين كانت تنشر اعلانات لهذه السينما . انى أذكر هذه الواقعة الجزئية كمدخل فقط الى القول بان الانجليز هم الذين أحرقوا القاهرة . وهم أصحاب المصلحة الوحيدة فى هذا الحريق . كانوا قد قاموا بمذبحة « بلوك النظام » (ما يشبه الأمن المركزى الآن) فى الاسماعيلية ، وكانت الحركة الفدائية فى القنال قد حققت الضغط المطلوب على القوات البريطانية . وكانت الدنيا تغيرت بالمعنى الاجتماعى فى مصر . ولم يعد الاتحاد السوفيتى بعيدا جدا عما يجرى فى المنطقة . وقد أراد الانجليز فى اعتقادى ايقاف هذا كله ، بحركة واحدة هى احراق القاهرة الذى أدى فعلا الى تحقيق بعض مطالبهم . ولكن الضباط المصريين الأحرار كانوا أسرع . هذه هى القصة كما أتصورها ، وكل ما توفر حتى الآن من وثائق يؤكد لنا صحة هذا التصور .

ولست شخصيا ممن فوجئوا بعودة الوفد عام ١٩٥١ . وعندما كنت وزيرا فى حكومة الثورة جاء حسين جميل من بغداد ، وفى احد الاحتفالات به سألنى « من تظن ينجح الآن لو أجريت انتخابات » ؟ فقلت له على الفور : الوفد . لماذا ؟ لأن الوفد فى ذلك الوقت هو أضعف الأحزاب وأقواها ، بعكس الاخوان المسلمين فهم كانوا أقوى الأحزاب وأضعفها . الوفد الذى عرفناه وعرفته مصر كلها يخلو من التنظيم الحزبى . أى من اللجان والاشتراكات والانتظام . الوفدى يظهر مرتين : الأولى فى الانتخابات ، والثانية عندما يذهب النحاس باشا الى الجامع . ولذلك فلا أحد يستطيع ان يضرب الوفد لانه حينئذ سيضرب الهواء . الاخوان ، على العكس من ذلك ، فلهم فى كل حى شعبة ، وكل شعبة لها دفتر للحضور ولتسديد الاشتراك . هم منظمون جدا لدرجة تسمح أو تيسر ضربهم .

وقد دخلت شخصيا من باب الانتخابات مرتين . فى الأولى كان لابد ان أنجح . لان الوفد لم يرشح أحدا ، ولأن خصمى طه السباعى باشا كان من الكتلة الوفدية (حزب مكرم عبيد بعد انفصاله عن الوفد) ، وأى عضو فى الكتلة كان دمه مهدورا . أى بما انى مرشح ضد الكتلة ، فالوفد معى . وهذا كاف تماما لضمان النجاح . وكان الاخوان المسلمون أيضا معى لاننى كنت أترافع عنهم أمام المحاكم . ومع ذلك ، فقد قلت للجميع : انى لن أنجح ، وانما هى فرصة للخطابة فى الناس ، ولعرض برنامج الحزب الوطنى . وهذا ما كان ، فلم أنجح رغم الحشد ورغم ان الناس انتخبونى طبعا .

لم أفاجأ اذن بعودة الوفد ، ولم أفاجأ كذلك بالغائه لمعاهدة ١٩٣٦ لان الشارع المصرى كله كان معبأ ضد الانجليز لدرجة الكفاح المسلح ، فكانت الشعبية مرهونة بالموقف من بريطانيا . وكان الوفد يشعر ان شعبيته فى هبوط بسبب الباشوات الجدد كسراج الدين وما كتبه مكرم عبيد فى « الكتاب الأسود » عن الفساد . لذلك كان إلغاء المعاهدة محتوما لاسترداد الشعبية الهابطة ، والتى كانت قد وصلت الى الحضيض باستصدار قانون حماية أبناء القصر ومحاولة تشريع قوانين مضادة لحرية الصحافة . ومن باب المسايرة للتيار سمحت الحكومة الوفدية ببعض الأمور الخاصة بالحرب الفدائية ، لا عن قناعة وايمان ، بل أعتقد ان باشوات الحزب كانوا يتمنون لهذه الحركة أن تفشل .

أعود الى القول اذن بان الانجليز أرادو باحراق القاهرة تمهيد السبيل الى اجراء بعض « الرتوش » لتجميل النظام القائم ، كطرد المستشار الصحفى لفاروق كريم ثابت ، أو حلاقه الايطالى دوللى ، والمجىء برئيس وزراء نظيف كنجيب الهلالى . كان الحريق سيتيح لهم فقط توجيه الحوادث ، بحيث تبدو النتائج كأنها « طبيعية » . وفى هذه النقطة وقع خلاف بين الانجليز والأمريكان ، فهؤلاء رأوا انه لابد من فتح الجرح وتنظيفه من الصديد ، أما بريطانيا فقد رأت فى ذلك هدما للحواجز بين مصر والمبادىء المتطرفة . وقد عرفت الرأى الأمريكى مباشرة لانهم ـ أى الأمريكيين ـ اتصلوا بنا حينذاك مرتين وربما ثلاثة . وكانت المرة الأولى بدعوة من الراحلة السيدة درية شفيق (صاحبة مجلة « بنت النيل » ومن أبرز

الوجوه النسائية قبل الثورة) وزوجها نور الدين رجائى . وحضر الدعوة بعض الأمريكيين من درجة المستشار والملحق الصحفى للسفارة ، فعندما سألت هيكل (محمد حسنين) بشأنهم أخبرنى انهم ليسوا من الصف الأول . والمرة الثانية كنت فى فندق شبرد قبل ان يحترق ، وكان الذى أعد اللقاء شخص ربما كان صحفيا ويدعى ماهر (نسيم) وكان معنيا بهم (الأمريكيين) ، وقد سألونى عن تصوراتى ورأيى فى الموقف ، وشعرت انهم قلقون فعلا . وذات مرة كان معى كتاب « حياة المسيح » بالانجليزية عن أرنست رينان . وأذكر انهم سألونى عن فاروق ، وعن أهمية ترحيله ، وعما اذا كان هذا كافيا . وشعرت انهم - على عكس الانجليز - لا يستفزهم رحيل الملك ، والملكية ذاتها .

وأظن ان الأمريكيين كانت لهم اتصالات بقوى سياسية عديدة ، وأعتقد انهم ناقشوا « الوفد » فى امكانية ان النحاس يرأس الجمهورية الجديدة . وهذا ما يفسر ان الوفد لم يمس أحدا منا ونحن نهتف ونخطب بسقوط الملك ، ولكنه لم يكن يسمح على الاطلاق بان يمس النحاس أو سراج الدين حتى اننى قلت فى حينها « كنا نظن ان هناك ذاتا واحدة لا تمس ، واذا بنا نفاجأ بأن هناك ذاتا أخرى لا تمس هى ذات سراج الدين » وذلك فى احدى مرافعاتى . كان الوفد يستعد للتغيير والاعداد له بالسماح للشعب ان يملأ الجو هتافا بسقوط فاروق ونظامه . وأعتقد ان الأمريكان فكروا فى الموضوع تفكيرا سلميا ، أى ان يأتى الوفد فى الانتخابات بأغلبية حاسمة تسمح له بتغيير النظام كليا .

وفى جلسة سرية لمجلس الوزراء ، كما قال محمود سليمان غنام (الوزير الوفدى) بعدئذ ، قرر الوفد فعلا خلع الملك وخططوا لذلك . ولكن الوفد فوجىء بالأمريكيين وهم يغيرون رأيهم فيه .

ذلك ان غالبية من قابلوهم من سياسيين صارحوهم بأن الوفد يعنى الفساد ، فاذا كان التغيير يعنى عودة الوفد فان الفساد باق ومشكلات مصر لن تحل . ولذلك فاتحونا - الأمريكيون - فى الأمر . وكان نور الدين رجائى - وهو أستاذ قانون ومحام - يبدأ حديثه أمامى بكلمة « لا » كأنه يستكمل كلامه مع طرف ثالث ويقول « لا . . لابد من أن يكون للحزب الوطنى دور كبير » . . كان الأمريكيون يتكلمون معنا باعتبارنا وطنيين متطرفين ولسنا شيوعيين ، بل اننا لا نتلفظ كلمة الاشتراكية . أى انه ليست لدينا الميول التى تخيفهم ، وانما نصلح لاقامة نظام مأمون يميل ناحية اليمين .

ولم نكن نفهم لماذا يسألوننا هذه الأسئلة ، ولم نكن نرى اننا ملزمون بالجواب عليها ، فنحن نخوض معركة ضد الانجليز وضد الفساد ، فلماذا الكلام بهذا الاسلوب عن المستقبل ؟ كان نور الدين رجائى يقول لنا : بل عليكم ان تنيروا لهم الطريق . ولكننى لم أر فائدة من ذلك ، واسأله مستنكرا : لماذا وليس من حقهم ولا من واجبى هذه الانارة ؟ ولكن زوجته درية شفيق كانت قريبة منهم جدا ، كما هو معروف .

وقد اكتشف الأمريكيون انه ليس وراءنا ناس ، أى قاعدة شعبية ، وان الوفد فساد والاخوان خطرون ، وطرق الحل السلمى المدنى على هذا النحو قد سُدّت . وأتذكر ان الوزير المفوض فى السفارة البريطانية لشئون الدعاية جاءنى بصفتى وزير الارشاد القومى فى بداية الثورة ليسألنى : لماذا تهاجموننا فى شرق افريقيا ؟ وكانت اذاعة صوت العرب تناصر فعلا حركات التحرير فى هذه المنطقة . وسألنى : نحن نفهم فيلم « مصطفى كامل » باعتباره تاريخا ، ولكن هذا هو فيلم آخر عنوانه « ليسقط الاستعمار » (لحسين صدقى) ، يقوم فيه جندى انجليزى بضرب أحد المصريين ، فلم ذلك ؟ لماذا تهاجموننا ، وقد كنا فى السويس نستطيع ان ننهى هذا التمرد فى ساعة واحدة ، لقد تركنا ثورتكم تمر عمدا . وفجأة دخل علينا فى مكتبى أنور السادات ، فلم أقدمه للوزير المفوض ولا قدمت الوزير اليه . واستمر المسئول البريطانى ليؤكد انهم كانوا يستطيعون ولم يفعلوا ، والسادات يسمع ولا يتكلم . واضطررت ان أقول له : يا سيدى أنا وزير فى هذا النظام ، وأحب ان أقول لك انكم لم تتركونا هكذا لغير سبب ، بل لانكم لو اصطدمتم بنا لكنتم الخاسرين .

وفى ضوء القرائن وحدها ، لا أستطيع أن أتصور ان الأمريكيين كانوا فى غفلة عما حدث ويحدث ، فقد كان جيفرسون كافرى السفير الأمريكى هو الذى صاحب فاروق بعد ثلاثة أيام فقط من الثورة الى اليخت

فى طريقه الى كابرى . ويستحيل ان يتم ذلك كله ، إلا بالموافقة الضمنية ولو الصامتة للأمريكيين .

عشية الثورة كنت فى معتقل هاكستب بقرار شفوى منذ أعلنت الأحكام العرفية . وكنت قد تمكنت من تهريب راديو صغير الحجم (ماركة بايلوت الأمريكية) فلم يكن الترانزستور قد وجد بعد . وكان التيار الكهربائى فى المعتقل ضعيفا . وذات صباح كنت أحرك المؤشر حين سمعت شيئا غير مفهوم : لقد طهرنا أنفسنا ونريد من الشعب ان يفعل مثلنا ، وما الى ذلك . سألت نفسى : « هل هذا فى مصر ؟» وأبقيت المؤشر حتى سمعت الكلام للنهاية ، وبدأت موسيقى عسكرية . وبعد قليل أعيدت اذاعة البيان يسبقه عبارة « هنا القاهرة » فأيقنت ان ما أسمعه حقيقة وليس خيالا . وكنت فى زنزانة تضم اثنين معى : يوسف حلمى (المحامى والمناضل الوطنى اليسارى والكاتب رحمه الله) وسعد كامل (ابن شقيقتى وكاتب) فايقظتهما وشاع الأمر فى كل المعتقل ـ المعسكر ـ وكان ثمة طباخ فى بيت أختى يأتى كل يوم ليطبخ لنا ، ويأتى ومعه الصحف . وفى هذا اليوم عرفنا منه كل شىء . وعمّ القلق أرجاء المعتقل ، لأن الجميع استعد للخروج ، وأصبحت كل دقيقة تمر كأنها دهر . والغريب ان أغلب المعتقلين فى ذلك اليوم قالوا لى ما معناه انى سأصبح وزيرا . ثم هدأت الأمور ، ولم يفرج عن أحد . وحين نشرت صورة لرجال الثورة صاح سعد كامل وهو يقول لى : أرايت ؟ هذا أنور السادات . ولكن لم يظهر دليل واحد على انهم يتذكروننا ، أو انهم يعرفون اننا معتقلون . واتضح لى فيما بعد ان أحد أعضاء مجلس الثورة هو يوسف منصور صدّيق زميلى فى صف واحد بمدرسة بنى سويف الثانوية ، ولم أكن أعلم انه هو الذى اقتحم مقر قيادة أركان الجيش قبل الموعد بساعة ، فأنقذ الثورة فعلا . مر يومان والمعتقلون فى حالة فرح وقلق عظيمين ، ونسمع الأناشيد وان محمد نجيب هو قائد هذه الثورة ، ولكن دون ان يتصل بأمرنا شىء مهم . فى يوم الجمعة ٢٥ يوليو تناولنا طعام الغداء وتهيأت لاسترخاء القيلولة . كان الوقت بعد الظهر ، وخيل الى ان ضابط السجن يهرول نحونا ويكاد (يتزحلق) على الأرض من السرعة ، واذا به يميل نحوى قائلا : تفضل يا معالى الباشا . قلت له : الى أين ؟ قال : لقد تلقيت اشارة تليفونية من مجلس الوزراء بأن تسافر الآن الى الاسكندرية لمقابلة رفعة رئيس الوزراء الساعة السادسة من مساء هذا اليوم نفسه . ووصلته اشارة ثانية تقول ان هناك طائرة عسكرية تنتظرنى ، فقد كان المعتقل يجاور قاعدة جوية (الهاكستب مكانه الآن مطار القاهرة الدولى ، وقبل تحويله الى معتقل كان معسكرا أمريكيا ومخازن للذخيرة ، وربما كان الاسم لجنرال أمريكى) . وهناك أيضا طائرة مدنية تقلع الى الاسكندرية فى الخامسة مساء ، وعلىّ ان اختار بين الطائرتين . قلت له : لن أسافر فى الطائرة العسكرية طالما اننى أملك الاختيار ، فالطائرة المدنية أكثر راحة ، ثم اننى أريد ان أذهب الى بيتى أولا فآخذ حماما وأغير ثيابى وأحلق شعرى وذقنى . رغم ان شعر رأسى كان خفيفا جدا ، وهو ينبت أساسا فى اذنىّ حيث يقوم الحلاق بنزع الشعر عنهما بالخيط وليس بالماكينة .

وذهبت الى البيت حيث كانت العائلة تنتظرنى بين لحظة وأخرى ، وكان أبى موجودا والكثير من الناس . تمكنت ـ بعد الحمام والحلاقة ـ من اللحاق بالطائرة المدنية حيث كان فى المطار محمد حسين هيكل باشا وحافظ محمود يودعه ، ويدعونى لمصافحته ، وركبنا الطائرة معا . ذهبت الى بولكى (اسم ثرى ايطالى) وينطقه أهل الاسكندرية (بوكله) فى حى الرمل . وهو مقر حكومات ما قبل الثورة فى أشهر الصيف ، حيث يقيمون جميعا فى فيللا واحدة ، كل وزير له غرفة مكتب وغرفة سكرتيرة وصالون استقبال .

وفى بولكى وجدت سليمان حافظ وكيل مجلس الدولة لشئون الفتوى والتشريع ، وبالتالى فهو بحكم منصبه مستشار رئيس الوزراء . هكذا جمعت الظروف بين على ماهر وأحد رجالات الحزب الوطنى الذى سبق اتهامه فى مقتل السردار . وكان على ماهر قد أخبر ضباط الثورة بانه سيذهب الى الاسكندرية يومى الخميس والجمعة باعتبار ان ما جرى ليس أكثر من حركة اصلاحية تنادى ـ حين تشتط ـ بإلغاء الألقاب وإلغاء بولكى مثلا . ولكن على ماهر يفاجأ بسماء الاسكندرية وقد اكتظت بأزيز الطائرات ويسمع ان هناك

جيشا يزحف على الثغر . ما الداعى ؟ ظلام حالك . ولم يعد أمام الباشا إلا الاختيار بين كارثتين ، فإما ان ما يراه ويسمع به هو ثورة ، فاذا استمر رئيسا لحكومتها فان الأمر كارثة ، واما انها احتياطات عسكرية لحماية الوطن فاذا هرب ، فإنها كارثة أخرى . أى الأمرين يفعل ؟ لذلك طلب سليمان حافظ ليستشيره ، وهو لا يعرفه حق المعرفة ، وانما هو الحق الدستورى الذى يجعل من وكيل مجلس الدولة مستشارا بحكم منصبه لرئيس الوزراء . سأله على ماهر : ماذا أفعل ؟ أجابه سليمان حافظ جوابا غريبا : هناك حكمان بالافراج عن فتحى رضوان ، وهذه القضية ضد رفعتك ، فنحن لم ننفذ الحكمين . لماذا اذن لا نضرب عصفورين بحجر ، فننفذ حكم المحكمة ونفرج عن فتحى رضوان فنبدو ديموقراطيين . ومن ناحية أخرى ، ففتحى رضوان له صلات وثيقة بهؤلاء الضباط ونستطيع ان نستفسر منه مباشرة عما يمكن عمله فى هذه الظروف لانه سينبهنا ، وفى ضوء ما سيقوله نتصرف . وافق على ماهر ، وأرسل الاشارة التليفونية التى أحضرتنى الى بولكلى . وهكذا عرفت من أفرج عنى ، فلم يكن الضباط هم الذين فعلوا ذلك . سألنى سليمان حافظ : ماذا تعرف عنهم ، وماذا يمكن ان يفعلوا ؟ قلت : اننى لا أعرفهم ولا صلة لى بهم ، ولكن سعد كامل أخبرنى ان أنور السادات فى الصورة . قال طبعا ، هو الذى يأتى ويذهب ، هو همزة الوصل بين القيادة وعلى ماهر . وكان السادات يروح ويجىء ومعه حقيبة ، قال عنها بعدئذ انها فارغة ، ولكنه كان يمثل دورا . هذا الدور هو اطالة الكلام مع على ماهر فى موضوعات لا علاقة لها بحقيقة سير الأحداث التى كانت تستلزم « وجود » رئيس وزارة على رأس السلطة التنفيذية ، يطمئن اليه الملك حتى تتم بقية الأمور التى لا يدرى عنها على ماهر شيئا فى هدوء . قال لى سليمان حافظ : اياك ان تقول لعلى ماهر انك لا تعرف هؤلاء الضباط ، أنت تعرفهم جميعا وتعرف كل شىء عنهم ، وأنور السادات كان متهما بقتل أمين عثمان مع شباب من مجموعتك . وكان السادات بعد هروبه من المعتقل فى الأربعينات قد جاءنى مكتبى هو وحسن عزت وقد تخفيا فى زى « اثنين معلمين » أى فى الثياب البلدية . وقال سليمان حافظ : انك سوف تقابل رفعة الباشا الآن ، وبعد ساعة يصل محمد نجيب وأنور السادات ، فما عليك إلا ان تنتحى جانبا بأنور وتستفسر منه ثم تخبر الباشا بعد ذلك .

واستقبلنى على ماهر فى الموعد المحدد تماما ، وقال لى انه لم يكن يعلم اننى معتقل ، وانه فهم من سليمان حافظ اننى حصلت على حكمين بالافراج فأمرت بتنفيذ الحكم . وشكرته ثم سألنى عن « حكاية هؤلاء الأولاد » ، وانه اتفق مع (الجنرال) نجيب على انه سيقابله يوم السبت ، فماذا حدث حتى تقوم هذه « الهيصة العسكرية » ؟ لقد عرضت طلباتهم على الملك فوافق عليها كلها باستثناء « دوللى » اذ قال لى انه خادمه الخاص ولم يعمل قط بالسياسة ، وكل السياسيين فى مصر يشهدون بذلك ، ولما رفض الضباط هذا الأمر رأيت انهم على حق طالما ان الرجل قريب جدا من « خصوصيات » الملك ، فلماذا المظاهرات الجوية العسكرية الآن ؟ قلت له : كما تعلم فقد كنت معتقلا ولا أعرف ماذا يحدث بالضبط . وقبل الثورة لا أظن ان الأمور بلغت من النضج حدّ معرفة التفاصيل . وأجابنى ان الجنرال نجيب وأنور السادات قادمان الآن ، وسيفهم منهما . قلت له : وبعدها قد أستطيع ان أفهم من السادات شيئا أو أذهب معه الى الجهة التى يقصدها أو نتفق على موعد ، لذلك سانتظر عند سليمان حافظ . وعند الباب قابلنى محمد نجيب ومعه أنور السادات فحييتهما ، ولكن نجيب كان فاترا . وكنت أعرفه وهو قائد سلاح الحدود حين كنت موكلا عن ابن زميل لنا يعمل مضيفا أو طيارا متهما فى قضية تهريب نقد . وكانت محكمة الاختصاص عسكرية فى سلاح الحدود . وبما ان نجيب قائد هذا السلاح ، فقد كانت تربطنى به صلتى بهذه القضية . وكان يلقانى بترحاب ومودة ، وكان مدير مكتبه لطفى واكد ، وهو من الشرقية مثلى ، كما كان فى احدى الفترات فى مصر الفتاة . فهناك انتماء تاريخى مشترك ، فضلا عن ان والدته كانت جارة طيبة لاقربائى فى شبرا . وكما تعلم فان خاله هو لطفى باشا السيد ، وقد تسمى باسمه . لذلك كله لم أفهم لماذا يقابلنى محمد نجيب بفتور . قال لى السادات : سأقابلك ظهر الغد حوالى الواحدة فى ثكنات مصطفى باشا . وخرج سليمان حافظ ليقول لى انهما جاءا بخصوص مادة ٢٥ فى القانون العسكرى تمنح الملك صلاحيات فى الترقية ، ويطلبون تعديلها . وقد طلب منه على ماهر ان يذهب معهما لهذا السبب . قلت له : والآن ،

ليست لدى معلومات تهم رفعة الباشا الى ما بعد ظهر الغد ، وسابيت ليلتى فى فندق وندسور ، فاذا استجد شىء يمكنك ان تتصل بى ، وسأكلمك أنا أيضا . ولما طلبته من وندسور قال لى : غدا ستعرف كل شىء ، ولا تتعب نفسك ، فقد كانا (يقصد نجيب والسادات) يشغلاننا فقط عن هدفهما الحقيقى .

وفى الصباح علمت ان قصر رأس التين محاصر ،وان قصر المنتزه قد حوصر قبله ، وان الملك هرب من المنتزه الى رأس التين . ذهبت الى بولكلى ، وربما كان سليمان حافظ أخبرنى انه سيكون هناك . وفوجئت حقا بالهدوء المخيم على المكان كأن شيئا خطيرا لا يحدث الآن ، وليس فى المبنى سوى محمد ماهر مدير مكتب رئيس الوزراء . جلست مع محمد ماهر الذى قال لى ان الملك يتصل كل دقيقة ليقول انه محاصر ومهدد . وكان على ماهر فى سان ستيفانو ، والملك يستغيث ، حتى ان رئيس الوزراء سقط على الأرض وهو يلبس ثيابه ويرد على التليفون : « أنا قادم يا مولانا أنا قادم » ولكنه وضع ساقا واحدة فى البنطلون ونسى الأخرى . فى هذا الوقت جاء المستشار الأول للسفارة الأمريكية سباركس ، وكنت قد تعرفت عليه فى بيت درية شفيق يقول وهو يكاد يرتجف : الملك فى خطر ، الملك فى خطر ، فقال له محمد ماهر : الجنرال نجيب سيأتى بعد قليل ، فأخبره بما تشاء . وكان هناك موعد بين نجيب ورئيس الحكومة . فجاء على ماهر بعد أن قابل الملك وطمأنه ، وبعده دخل محمد نجيب ، فلما سأله الدبلوماسى الأمريكى عن مصير الملك حتى يطمئن السفير كافرى ، قال له نجيب برصانة : ماذا حدث ؟ لا تنزعج . ومضى الرجل على الفور . ويبدو انه فى هذه الجلسة قال نجيب لعلى ماهر ان مجلس الثورة قرر عزل الملك ، وهذا ما قاله لى سليمان حافظ فيما بعد ، وان القيادة بصدد اعداد وثيقة ليوقع عليها . ويروى نجيب فى « كلمتى للتاريخ » ان وجه على ماهر امتقع ، ولكنه استعاد رباطة جأشه ، وقال : « لم أكن فى يوم من الأيام فأرا ، ولقد صنعت فاروق بنفسى حين لم يكن قد بلغ سن الرشد ليصبح ملكا ، ولكنهم أفسدوه ، ووحده سيدفع الثمن » .

وكان الضباط قد اختاروا عبدالرازق السنهورى وسليمان حافظ لاعداد وثيقة التنازل عن العرش ، فطلب على ماهر اضافة وحيد رأفت ، ولم يكن كلاهما متحمسا لهذه الاضافة . واختير سليمان حافظ لتسليم الوثيقة . وكان شجاعا ، فقد كان من الممكن ان ينقض عليه احدهم من أى ركن فى القصر . ولكنه ذهب فى بدلة بيضاء عادية وحذاء « كريب » ووضع المظروف تحت أبطه كأى باشمحضر . وسبحان مغير الأحوال ، فلم يكن مسموحا للوزير ان يقابل الملك بغير الردنجوت . وهناك قابله الملك فى بنطلون أبيض وهو يسعل سعلات عصبية ، وأخذ الوثيقة وقرأها ثم التفت الى سليمان حافظ وقال : كتبتم اننى أتنازل خضوعا لارادة الشعب ، وأحب ان أضيف « وارادتى » ، ولكن سليمان حافظ قال له : هذه هى الوثيقة ، ومطلوب أن توقع عليها كما هى أو ترفضها كلها ، فقام بتوقيعها . ولم يكن التوقيع جيدا فأعاده وهو يقول لسليمان : أظنك تعذرنى ، ولى طلب وحيد أرجو ابلاغه لمجلس قيادة الثورة ، هو الافراج عن شخص . وقد أبلغ سليمان رجاء الملك ، فأجيب على طلبه .

وقد تصورت حينذاك ان خروج الملك هو نهاية المشاكل . كان تصورا ساذجا ، ولكننى كنت سعيدا بالثورة لاننى تخيلت اننى سأتفرغ للعمل الأدبى والمحاماة ، وكانت نيتى الحقيقية هى الانصراف نهائيا عن العمل السياسى . وفى فترة قصيرة تدفقت على مكتبى القضايا ، فقد كان أصحابها يبحثون عن المحامى القريب من الثورة . حدث ذلك بعد رحلة سريعة ، هى الأولى ، الى رأس البر لم تتجاوز عشرة أيام . وذات يوم كنت فى طريقى الى نادى هليوبوليس ، واذا بى أجد على بابه أو فى مدخله شاب يحيينى ويصافحنى ويسألنى لماذا لم تأت ؟ وظننت انه يمت الى بصلة قرابة أو جوار أو زمالة ، وقد خجلت من أن أسأله من يكون ، فرددت عليه ردا محايدا فقلت : لقد كنت فى المصيف ، وعدت بالأمس وهذا أول يوم أخرج فيه . واستوقفنى تعليقه : ولكن الناس جميعا جاءوا الينا . قلت : لابد أن أحدا مات من عائلته . ولابد أن المتوفى شخصية هامة حتى أن الجميع ذهب اليهم وأنه يستغرب منى عدم ذهابى . وأنقذنى سؤاله : ألا تعرفنى ؟ أنا عبدالمنعم النجار من الضباط الأحرار ، وقد اندهشت لأن الكل زارنا ما عداك ،

فهل هناك شيء بينك وبين الثورة ؟ قلت : ماذا ؟ اننى سعيد ، ولا أدرى لماذا آتى اليكم طالما انه ليس لى مطلب وليس لدى كلام أقوله . علق : اذن من لديه الكلام اذا لم تكن أنت ؟ قلت : لا يقوم أحد بثورة ألا اذا كان لديه كفايته من الكلام ، فهو لا يحتاج الى هذه البضاعة . قال : لو أذنت لى ، فانى لا أوافقك ، وسأكون مسرورا لو عرفت من تحب أن تقابل . قلت له : أنور السادات ، فظهرت عليه مشاعر الخيبة ، وقال لى : بل سأرتب لقاء بينك وبين رئيس اللجنة السياسية واسمه جمال عبدالناصر أو عبدالحكيم عامر . قلت له : طالما انك مصرّ على ترتيب موعد ، فحدده مع من تشاء ، فأنا لا أعرفهم . ونسيت الموضوع فور افتراقنا ، لأنى لم أتصور أن هذا الضابط له أهمية لهذه الدرجة . والحق انى كنت زاهدا فى مثل هذه المقابلات ولم يكن لدى فعلا ما أقوله .

ولكنه ـ هذا الضابط ـ طلبنى تليفونيا وقد حدد لى موعدا يوم الجمعة ظهرا لمقابلة عبدالحكيم عامر فى مجلس قيادة الثورة (كوبرى القبة) ، ويوم السبت اقابل جمال سالم . ولم يذكر لى اسم جمال عبدالناصر . ولم أكن متحمسا ، ولكنى من باب الفضول البحت ذهبت فى الموعد إلا خمس دقائق . وجدت عبدالحكيم شابا طويلا أبيض متواضعا . وبدأنا نتكلم . وشئت منذ البداية أن أكون صريحا غاية الصراحة فقلت له اننى لا أفهم معنى اختيار على ماهر رئيسا للوزراء فى أول حكومة للثورة ، وهو الرجل الذى أفسد فاروق ، فلم يجعله ـ مثلا ـ يؤمن بالديموقراطية ، لأنه هو نفسه كان دكتاتورا ، ولم يجعله يؤمن بالشعب لأنه هو نفسه كان بعيدا عن الشعب فكيف يصبح هذا الرجل عنوان حكومتكم ؟ لماذا الارتباط بالعهد السابق ، والثورة ـ كما نفترض ـ تخص طبقة أخرى وبالتالى فهى تحتاج الى رجال طبقتها ؟ لابد من تغيير النظام بأكمله ، بمؤيديه والمعارضين من داخله ، ومن ثم لابد من البحث عن وجوه جديدة وكفاءات جديدة وأفكار جديدة ، بل وادارة كاملة جديدة لاقتصاد مختلف وسياسة مختلفة وتعليم جديد وتربية جديدة وزراعة جديدة ، وهكذا ، وإلا فما مغزى الثورة ؟ لقد قمتم بعمل تاريخى ضخم ، ولابد اذن من استكماله . كان عبدالحكيم عامر قد وضع رأسه بين يديه واستسلم للصمت التام طيلة حديثى ، فلما انتهيت رفع رأسه وقال : اسمع ، كل ما قلته أنت لا أستطيع تكراره أنا . ولكن ظهر يوم الأحد المقبل ـ أى بعد يومين ـ عندنا اجتماع لمجلس قيادة الثورة ، فهل لديك مانع من حضوره ؟ قلت : لا . قال : اذن فأنا أنتظرك الساعة الثانية عشرة ظهر الأحد ، وستكرر على مسامع أعضاء المجلس ما قلته لى الآن . وودعته ، ومضيت . ولكنى مساء السبت ذهبت الى مقر المجلس لمقابلة جمال سالم السابق تحديدها ، فلما وصلت كان الهدوء شديدا ، كأنه ليس هناك أحد . أخذونى الى مكتب جمال سالم وكان منهمكا فى قراءة عدد كبير من الأوراق . والحقيقة اننى لم أغضب ، فالمشهد الذى أمامى يستحق المشاهدة ، فها قد قامت الثورة ، وبينما كنت منذ أيام فى زانزانة ضيقة هى جزء من مخازن الجيش الأمريكى أشاهد الآن رجال الثورة الذين يطلبوننى لأبدى رأيى فى بعض الأمور . قال جمال سالم فجأة وهو يمسك ببعض الأوراق : تصور . مصلحة السجون ، يقولون انها غارقة فى الفساد . واذن ؟ لقد كان الجيش فاسدا فقمنا بالثورة وطهرناه ، فهل معنى ذلك اننا سنقوم نيابة عنهم بتطهير مصلحة السجون ، أم انهم يفعلون مثلنا ؟ قلت له : بل أنتم الآن فى حكم البلاد ، أنتم فى السلطة ، وعليكم تطهير الوطن كله ، فالاصلاح مطلوب منكم ، وإلا أصبحت الدنيا فوضى . لم يعلق ولم يغضب ، ولكنه عاد ثانية الى أوراقه . وبعد وقت اضطررت أن أقول له : شكرا على استقبالك لى ، وأرجو أن تعرف أننى لم أحضر هنا من تلقاء نفسى ، بل إن عبدالمنعم النجار هو الذى أبلغنى ـ مشكورا ـ بالموعد ، ومرة أخرى أرجو ألا أكون قد أخذت من وقتك ما أنت بحاجة اليه . زمّ حاجبيه وهو يحاول تذكر عبدالمنعم النجار (هو نفسه الذى أصبح سفير مصر فى فرنسا بعد ذلك) وشرعت فى الانصراف ، واذا بجمال سالم يهب واقفا ويحيينى بحرارة زائدة كأنه اكتشفنى الآن فقط . وأخذ يصافحنى حتى باب مكتبه . ثم أصر على توصيلى بطريقة عجيبة جدا فقد سار خلفى الى السلالم ، حتى الباب الخارجى حيث ادى لى التحية العسكرية كاملة . ولم أفهم قط سبب التحول من الاهمال الشديد طيلة الجلسة الى الاهتمام الأشد بعد نهايتها . ربما لم يكن يعرف من أنا طول الوقت ، ثم تذكر حين أوردت اسم عبدالمنعم النجار . ربما ، فلم تكن هناك سكرتارية ، ولم يقدمنى اليه أحد .

ويوم الأحد ذهبت فى الموعد ، وعلى باب غرفة الاجتماع سألنى ضابط طويل طيار : كيف علىّ ؟ ولست أعرف أحدا بهذا الاسم . فعاد يسألنى : ألا تعرفنى ؟ أنا عبداللطيف البغدادى . وطبعا لم يعن لى اسمه شيئا ، فقال : ألا تذكر اجتماع الحزب الوطنى بجوار بنك مصر فى الليل ، ثم ذهبنا مع على الجراحى الى على أمين فى « الأخبار » وجلسنا معه بعض الوقت ؟ قلت نعم أذكر . قال أنا البغدادى . ومرة أخرى لم يكن التذكر ليعنى شيئا . ثم دخلت القاعة واذا بجميع أعضاء مجلس الثورة حاضرين ما عدا جمال سالم الذى عرفت عنه فيما بعد أنه يتعالى على اخوانه وزملائه . وجلست الى جانب أحدهم ، وأعدت ما قلته لعبدالحكيم عامر ، فكانوا يسألون ويستوضحون بالتفصيل . وقال لى صلاح سالم بعد ذلك ما معناه : أنت أول من جاءنا ليقول كلاما يسمع . الجميع أتوا ليقولوا لنا انهم الأفضل وغيرهم الأسوأ ، وكلهم رشحوا أنفسهم للمناصب ، أما أنت فلم تطلب شيئا لك ولا لحزبك على الاطلاق ، وجئتنا لتتكلم عن الوطن . وسألونى فى الاجتماع : من ترشح لرئاسة الوزارة اذن ؟ وكنت قد رشحت سليمان حافظ لأنور السادات حين قابلته فى ثكنات مصطفى باشا ، رئيسا لمجلس الوصاية على العرش . ولكن يبدو أن المداخلات انتهت بالضغط لأن يصبح الأمير عبدالمنعم (ابن عباس) ولى العهد رئيسا للمجلس حتى يطمئن من يريدون الاطمئنان على مستقبل النظام الملكى ، وبهى الدين بركات باشا (ابن فتح الله باشا بركات وابن أخت سعد زغلول) وهو من المعتدلين ، وضابط هو القائمقام رشاد مهنا ، وكانت هذه التشكيلة ترضى التوازنات القائمة ، والتى اهتمت الثورة بملافاة الصدام معها لفترة .

سألنى الضابط الذى كنت أجلس بجانبه فى الاجتماع عما اذا كنت أعرفه . قلت : معذرة . قال : أنا جمال عبدالناصر . وكنت فى مصر الفتاة ، وقد تركت كلية الحقوق الى الكلية الحربية بهدف . وأضاف : لقد كنت فى شعبة باب الشعرية ، وكان رئيسنا محمد صبيح . وكنت أجلس فى الصف الأول ، خلال المحاضرات ، لأسمعك . ولاحظت شيئا غريبا جدا هو سخريتهم بأنور السادات فى الجلسة . وأعتقد أن صلاح سالم أو كمال الدين حسين هو الذى كان يبادر الى النكتة أو السخرية ، بالرغم من اننى مدنى وغريب عنهم . وقد اشتهر عن كمال الدين حسين انه صاحب « قرصة » شديدة فى الركبة ، فكان بين فترة وأخرى « يقرص » ركبة انور السادات فيصرخ من الألم .

ولما سألونى من أرشح رئيسا للحكومة قلت : سليمان حافظ ، ورويت لهم تاريخه الوطنى وقيمته فى مجلس الدولة . ثم تركتهم وذهبت فى حال سبيلى . وبعد يوم واحد كنت فى طريقى الى مبنى قضايا الحكومة فى شارع الفلكى (تقوم مقام مجلس الدولة) واذا بسليمان حافظ أمامى وجها لوجه ، ويقول لى : أين أنت ؟ اننا نبحث عنك لحضور اجتماع تأليف الوزارة الجديدة فى مجلس الثورة ، فأنت مرشح . قلت له : أنا الذى رشحتك لرئاستها . قال : لقد اعتذرت ، وكان رأيى هو ضرورة ترشيح وجه يناسب الثورة على الصعيد الدولى ، واقترحت محمد نجيب . قلت له باستنكار : ما هذا ؟ هل تريد ضابطا فى رئاسة الحكومة ؟ اجابنى : وهل هذا ضابط ، انه مدنى أكثر منى ومنك .

ذهبت الى الاجتماع فوجدت هناك جمال عبدالناصر وجمال سالم ومحمد نجيب وربما كمال الدين حسين ونور الدين طراف ، وسألونى من ترشح ؟ ووجدت نفسى أقوم فورا وعمليا بتأليف الوزارة ، فأى اسم اقترحته كانوا يتصلون به فى الحال . لقد تركونى فعلا أؤلف الحكومة بنفسى دون أى قيد . وهى نقطة تستدعى التأمل فى تاريخ الأمم . فأنا رجل قادم من الشارع . ولا أعرف أحدا من هؤلاء الضباط ولا جلست معه (باستثناء السادات الذى بدا لى انه لا يتمتع بأى وزن حقيقى) فاذا بى أنا المسجون عشية الثورة أقوم بتشكيل حكومتها الثورية الأولى (باعتبار أن وزارة على ماهر قامت بدور ساعى البريد الى الملك) ولم يكن لدى أى مقياس فى اختيار الوزراء بهذه السرعة وتحت وقع المفاجأة سوى مقياس الوطنية : نور الدين طراف ، وكانوا يعرفونه . والمستشار حسين أبو زيد ، سليمان حافظ ، فراج طايع وكان سفير مصر فى العراق وأحمد حسن الباقورى . وشخص كان منفيا فى مالطة اسمه صبرى . والجميع ينتمون للحزب الوطنى ، باستثناء الباقورى الذى له قصة معى ، فقد جاءنى يوما وقال لى اننى زعيمه وسار معى يخطب فى الانتخابات عنى ، وقد أعجبنى كأزهرى عصرى . ولما ذكرت اسمه اندهش عبدالناصر . والذى حدث هو ان الاخوان المسلمين اختلفوا فجاء اثنان منهم هما حسن العشماوى (ابن محمد العشماوى باشا

وزير المعارف) والثانى اسمه منير دلّه وهو متزوج من أخت حسن العشماوى ، وكان يعمل أيضا فى مجلس الدولة .

كان الهضيبى قد رشح للوزارة زكى شرف وكمال الديب وأحمد حسنى ، وهؤلاء الثلاثة ليسوا من الاخوان ، ولكنهم أصدقاء شخصيون للهضيبى . وكنت قد أدركت منذ اللحظة الأولى ان جمال عبدالناصر هو قائد الثورة ، فهو هادىء ومنصت جيد جدا وشديد التركيز وله حضور حاسم . وكان كمال الديب فى الاسكندرية ، فقال عبدالناصر : لا ، اننى أريد ان ينتهى الموضوع الآن . اقترحت اسم الباقورى ، سألنى عبدالناصر عمن يكون ، فقلت له كل ما أعرفه فاستطرد : أنا أريد حسن العشماوى ويجب ان توافق عليه ، فرددت لا أستطيع ان أوافق بالرغم من انه ابن أستاذى وأخ زميلى أحمد رجائى فى كلية الحقوق . ثم انه هو الذى كان يأتينى بقضايا الاخوان المسلمين الى مكتبى . أعتقد انه ذكى وله مستقبل ولكنه صغير جدا ، فهو لم يبلغ الثلاثين . أجاب عبدالناصر : هل تعرف ان حسن هو المدنى الوحيد الذى كان يعرف موعد الثورة ؟ قلت : حسنا ، عيِّنه . قال : اذن ، وافق . قلت : كلا ، فأنا أعرف الباقورى ، ولكنى لا أعرف العشماوى ، وما أهمية موافقتى ، لقد اقترحت بعض الأسماء وافقتم عليها مشكورين ، وهذا يكفى ، قال جمال عبدالناصر : لا ، اذا لم توافق على حسن العشماوى فلن يُعين . قلت : أشكرك ، ولكنى لن أوافق . وعين الباقورى فعلا . ولم يعلم بقصة تعيينه . ولكن الحقيقة ـ أعترف ـ اننى أسأت اختياره ، فقد كانت لديه المزايا وفوقها انه كان رجلا سياسيا تمكن من البقاء فى الوزارة بعد ان خرجت منها . ثم شتموه وأهانوه وطردوه ثم أعادوه مرة أخرى ، فهو قادر على كل شى فى سبيل السلطة والطمع فى المال العام ، يحابى أنصاره ، سيىء الخلق الشخصى الى أبعد الحدود على كافة المستويات مهما تناقضت ممارساته مع مظهره ومنصبه . ولم يكن محمد نجيب يعرف الأشخاص الذين يتصل بهم من الوزراء المرشحين . وعرفت فى ما بعد ان السفير البريطانى كتب تقريرا لحكومته يقول فيه ان فتحى رضوان أصبح وزيرا للشئون الاجتماعية فى الحكومة الجديدة ، وهو رجل شرير وشيوعى . وقال لى صلاح سالم ، بعد ذلك ان سباركس مستشار السفارة الأمريكية همس فى اذنه بأن ثمة توارد خواطر بين ما أقوله وما يذيعه راديو موسكو .

(٤)

بعد فترة قصيرة استدعت وزارة الخارجية الأمريكية مستر سباركس مستشار السفارة فى القاهرة الى واشنطن ، ولم يعد منها ثانية . وقيل فى تفسير ذلك ان تقاريره كلها كان ينقصها الدقة ، فكان كل من لا يعجبه يسميه شيوعيا .

فى بداية الثورة قمت بحملة دعائية مكثفة ، وأردت ان تكون داخلية أولا ، فكنت آخذ معى فى جولاتى الضباط الأحرار ومن بينهم أعضاء مجلس الثورة الى مدنهم وقراهم التى ولدوا فيها ونشأوا وعاشوا صباهم الباكر . وقد لفت نظرى صلاح سالم الذى كان يخطب بالسليقة . وكان يمكن فى تقديرى ان يتطور أكثر وأكثر .

لقد عينت وزيرا للدولة فى البداية ثم وزيرا للارشاد فوزيرا للدولة مرة أخرى . ووضعوا صلاح سالم مكانى ثم خرج فعينوا مكانه فؤاد جلال ، ثم تسلمت بعدئذ مسئولية وزارات أخرى . وخلال هذه المسئوليات وقعت حادثتان : الأولى هى محاولة اغتيال جمال عبدالناصر ، والثانية هى فصل بعض أعضاء نقابة الصحفيين . وأشهد ان الحادث الأول كان صحيحا ولم يكن ملفقا بأية حال ، فعبد الناصر لم يكن محتاجا الى التمثيل ليسجن أو ليعتقل ، فما ان يشعر بتهديد للثورة أو لشخصه حتى يبادر الى الحماية بالاسلوب الذى يراه مهما كانت قسوته . لم يكن محتاجا للتمثيل أبدا ، ومحاولة محمود عبداللطيف لاغتياله صحيحة . ولكن المحاكمة والعقاب شىء آخر .

عبدالقادر عودة كان زميلى فى الصف بكلية الحقوق ، وعندما توليت الوزارة كان يزورنى ويتحدث معى فى شئون الاخوان . وفى احدى المرات نسى منديله فى مكتبى ، وقد انتظرته شهورا لأرد له هذا المنديل ، ولكنه لم يعد . وبعد ان شنق رأيت ابنه فى نقابة المحامين أو الصحفيين لا أذكر ، فقلت له قصة المنديل . والذى حدث هو انى طلبت من جمال عبدالناصر ان اقرأ الحكم ، فسألنى : لماذا ، وأجبته : أريد ان أطمئن . وعاد يسألنى حكم من ؟ فقلت : ابراهيم الطيب لان له من اسمه نصيب ، وقد عرفته قبل محاكمته بوقت قصير ولكنه ترك فىّ أثرا عميقا . لذلك أحب ان اقرأ الحكم الخاص به والحكم الخاص بعبدالقادر عودة ، الذى قلت لى عنه انك لا تحاكمه على وقائع الدعوى فقط ، وانما لانه فى ٩ مارس ١٩٥٤ ذهب الى قصر عابدين ووقف بجوار محمد نجيب ورفع منديلا يقطر دما أمام الجماهير كأنه علم أحمر وهو يصرخ بانه دم الشهداء الذى سفكه السفاحون . من هم السفاحون ؟ كان يحرض الجماهير اذن على الثورة . وهى جريمة لا تمر . والذى حدث حينذاك هو ان الشرطة تصدت لمظاهرات « أزمة مارس » وقد أطلقت بعض الأعيرة النارية فأصابت عددا من المتظاهرين ، وغمس عبدالقادر عودة منديله فى دماء شهيد أو جريح . ولأن محمد نجيب هو غريم عبدالناصر فى ذلك الوقت ، والمظاهرات كانت من أجله فقد أتى بعبدالقادر عودة الى شرفة القصر ليثير المشاعر ضد مجلس الثورة . وهذه الوقائع لا يتناسب حجمها مع الحكم بالاعدام .

قال عبدالناصر : أنت ظننت ان هذه الواقعة هى السبب ، ولكنى سردتها على مسامعك مثالا فقط . انها احدى الوقائع وليست كل الوقائع . ووجه الحديث الى زكريا محيى الدين قائلا : أعطه الأحكام ليقرأها . اننا أصحاب ضمائر ولسنا قتلة : قلت له : اننى لا اتهم التحقيق ولا المحاكمات ، ولكن المسائل القانونية تحتاج الى كثرة التداول والتشاور ، ولذلك فالمحكمة ليست من درجة واحدة . قال : على أية حال اقرأ الحيثيات والأحكام كما تشاء ، خذ ملف القضية من زكريا . ولم يصلنى الحكم ، فذهبت اليه مرة أخرى أطالبه بما وعد به الرئيس فأجابنى انه نسى وهاهو يسجل الموضوع أمامه فى المفكرة . وعاودت الاتصال به ، ورأيت اننى ألححت أكثر من اللازم فتوقفت عن ذلك .

وذات ليلة لم أنم ، فقد أصابنى أرق شديد . وفى الصباح الباكر وجدتنى أرتدى ثيابى وأتوجه مباشرة الى بيت جمال عبدالناصر قبل الساعة الثامنة . وكان بيتا متواضعا جدا . ورأيته مرتديا البيجاما وجالسا مع الشيخ أحمد حسن الباقورى وقد ارتدى زيه الكامل . ولاحظت ان جمال يتناول افطاره وهو من البيض المقلى . سألنى : ما الذى أتى بك مبكرا ؟ قلت له اننى لم أنم من القلق . توقف عن الطعام ليسألنى : ما الحكاية ؟ أجبت : حكاية المحكومين بالاعدام ، وخصوصا زميلى عبدالقادر عودة . قال : تانى عبدالقادر عودة ؟ فأنا أيضا لم أنم ، لانهم فى العادة يحضرون لى بعض الملفات لأطلع عليها قبل النوم ، وكان من بينها ملف تنفيذ الاعدام . سألته : أى اعدام ؟ قال : البقية فى حياتك . فلقد أعدموه بالأمس .

صمت . صمت تماما ، وأصابنى الوجوم ولم أعد أتابع الحديث الذى استمر بين عبدالناصر والباقورى . وفجأة سمعت جمال يقول : تصور انالأخ عبدالقادر عودة كان يصيح بالأمس على باب السجن بهذه الأدعية : الله يخرب بيتك يا عبدالناصر ، الله ييتم أولادك يا عبدالناصر ، الله يعذبك فى الدنيا والآخرة يا عبدالناصر . وكان يحفظ الأدعية عن ظهر قلب . وأضاف : وعبدالقادر نفسه كان يصرخ وهو فى طريقه الى المشنقة : أنا برىء ، أنا برىء ، ودمى على الذين ظلمونى وشنقونى . وسمعت الباقورى يقول له : لا تزعل ، ففى الصعيد « يموِّت » الرجل عدوه ويتولى أولاده . فما عليك إلا ان « تاخذ بالك » من أولاد هؤلاء واعطهم ما يستحقون من رعاية ومساعدة . ولم يعلق عبدالناصر على هذا الكلام . ولم يوجه لى أى كلام ولم ينظر فى وجهى . وبعد فترة قمت صامتا فلم يستبقنى . ولم أذهب الى الوزارة بل توجهت الى بيتى . وقد اتصل بى مدير مكتبى ليسألنى عما اذا كنت سأتغيب اليوم ، فقلت له : نعم ، ولكن لا تخبر أحدا بذلك ، فاذا اتصل بى أحد قل له فقط اننى لم أحضر بعد ، لست أريد لاحد ان يتصل بى فى المنزل .

ومرّ يومان على هذا النحو ، وفى اليوم الثالث سمعت طرقا على الباب الخارجى ففتحت بنفسى واذا بزميلى أحمد حسنى وزير العدل (من أصدقاء حسن البنا) . وقد أدركت على الفور انه موفد اما من نفسه أو من الحكومة لمناقشتى فى سر اعتكافى . قال لى : أنا رجل شاب شعرى فى القانون ، ولقد كنت وكيل محكمة النقض ، وقرأت حيثيات أحكام الاعدام ، فهل تتخيل ـ وأنا وزير العدل ـ ان أسمح بهذه الأحكام على أبرياء ؟ لقد درست القضية جيدا من جميع جوانبها ، وضميرى المهنى كقاض مرتاح لما جرى . وانى على استعداد لأن آتى اليك بالحكم لتقرأه ، ولكنى أقول لك اننى قرأته ، فلا تظن اننى أهملت أو تغاضيت . والحقيقة اننى اقتنعت بكلام أحمد حسنى ، وقررت العودة الى العمل .

وهكذا انتهى الحادث الثانى .

يبقى ان هناك قرارات مصيرية اتخذتها حكومة الثورة التى اشتركت فيها حتى عام ١٩٥٨ ويجب ان أشير الى موقفى منها .

أولها صفقة السلاح السوفيتى . هنا يجب ان أقول ان موقفى من هذا القرار ، بالموافقة والتأييد ، ينبع أساسا من موقفى تجاه الغرب قبل الثورة وبعدها . هذا الغرب يدعم اسرائيل يوميا منذ ولادتها بالمال والسلاح والتكامل السياسى . واسرائيل مزروعة كخنجر فى قلبى . لا أقصد شخصى ، وانما فى قلب العربى عموما ، فكيف لا ألجأ الى أية جهة تعطينى السلاح ؟ انه حقنا الذى لا يحتاج الى تبرير أو تفسير .

ثانيا ، هناك فكرة عدم الانحياز التى لم تهبط هكذا فجأة على جمال عبدالناصر . وهى لم تنبثق متكاملة مرة واحدة . كانت فى البداية « رد فعل » على موقف الغرب منا . وقد تلاءم هذا التفكير مع ظروف دولية عبر عنها أطراف مختلفة ايديولوجيا وجغرافيا ، كالهند ويوغوسلافيا ومصر ، وكأندونيسيا وغانا وغينيا فيما بعد . كان ثمة شىء بل أشياء تربط بين مجموعة من الأقطار ، على المستويات الاقتصادية والسياسية يجمع بينها موقف الغرب . والحقيقة هى ان هذه الأقطار رأت فى مصر زعامة جديدة متحررة لها ثقلها العربى والافريقى والاسلامى .

ولقد كنت شخصيا من المتحمسين قديما لفكرة الرابطة الشرقية حتى اننى كونت وأنا بعد طالب « جمعية الطلبة الشرقيين » وسافرت الى تركيا والعراق برفقة أخى زوجتى كمال الدين صلاح الذى استشهد فى مقديشيو . وأذكر اننى كتبت فى « الأهرام » مقالا عنوانه « طربوشان فى تركيا » . وأول كتاب ألفته كان عن « غاندى » (١٩٣٤) . ولذلك كنت أيضا من مؤيدى حركة عدم الانحياز الأوائل .

ثالثا هناك تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثى ، وكنت فى حينها وزيرا للثقافة والارشاد (الاعلام) . وكنت على مبعدة أمتار من الخط الفاصل بين الشعب والغزاة . ولم أكن فقط مجرد مندوب « دعاية » لمصر ، بل كنت أخطب فى الأهالى . وقد علمت فيما بعد ان صلاح سالم قد انهار أثناء العدوان ، لانه تصور ان عبدالناصر سيهزم ويوضع فى قفص يجره الجنود الغزاة فى شوارع القاهرة امعانا فى الحقد والاذلال . وقد بلغ الانهيار بصلاح سالم ان طلب من صلاح نصر مادة سيانور البوتاسيوم ليتناولها جميع أعضاء مجلس قيادة الثورة فى وقت واحد ، وينتحرون ـ هكذا دفعة واحدة . وصلاح نصر نفسه هو الذى باح بهذا السر عندما انتحر عبدالحكيم عامر ، فقد رد على احدهم « كاد مجلس الثورة كله ان ينتحر لا عبدالحكيم وحده الذى انتحر » وسرد حكاية صلاح سالم ، ولكن الحقيقة هى ان بقية أعضاء القيادة كانوا جيدين وطبيعيين تماما .

ومنذ حرب ١٩٤٨ الى حرب ١٩٦٧ لم يحدث قط اننا كنا مستعدين للحرب . ولكننا أحرزنا عام ١٩٥٦ انتصارا سياسيا لم نحرز مثله بعد ذلك الى اليوم ، لاننا لم نفقد فى ذلك العدوان أى شىء ، بل ربحنا القناة والسمعة الدولية . وقد لعب الشعب المصرى دورا أساسيا فى هذا الانتصار بثباته وصموده والتفافه حول قيادته . ثم لعب التناقض بين أمريكا من ناحية والفرنسيين والانجليز من ناحية أخرى دورا كبيرا مؤثرا ، استكمله لدرجة الحسم « الوفاق » بين السوفييت والأمريكان فى اتخاذ موقف ضد العدوان داخل الأمم المتحدة وخارجها .

رابعا ، هناك قرار الوحدة مع سوريا ، وأنا الذى كتبت بيان الوحدة عن مصر ، وكان معى عفيف البزرى وصلاح البيطار عن سوريا . وكان المفروض ان يكون معنا على صبرى أيضا . وقد سهرت مع الاخوة السوريين فى كتابة البيان حتى الثالثة صباحا . وهو أضعف ما كتبته فى حياتى بسبب المداخلات المستمرة لحذف حرف أو تعديل جملة لدرجة اننى خشيت ألا يفهم الناس هذا البيان . كان جمال عبدالناصر وجميع زملائه معارضين للوحدة ومتخوفين منها ، لا من حيث المبدأ طبعا ، بل من حيث التطبيق والتوقيت . ولكن جمال عبدالناصر وقع تحت ضغوط سورية مكثفة تقول انه لو جرت انتخابات حرة فى سوريا لانتصر الحزب الشيوعى . فهو القوة الوحيدة المنظمة جيدا . ولا سبيل لانقاذ سوريا من الشيوعية إلا بالوحدة مع مصر .

هذه هى القرارات المصيرية التى شاركت ، بالموافقة عليها وتأييدها ، فى صنعها .

ثم تركت الوزارة فى أكتوبر ١٩٥٨ . وكان السبب هو المرض . وقد اكتشفت ذلك فى البانيا أثنا زيارة رسمية لها . وصارحنى كبير أطبائها بان قلبى متعب . وفور عودتى فحصنى طبيب القلب الشهير محمد ابراهيم ، وأكد الحالة . وقد تسلمت تقريره فى اليوم نفسه الذى طلب منى عبدالحكيم عامر فى مقر القيادة المشتركة ان انضم الى الفريق الوزارى الذى التحق به مصطفى خليل وحسن عباس زكى .

ولكن السبب الطبى كان عاملا مساعدا ، فالسبب الحقيقى هو ان الكيل كان قد طفح من الصغار والكبار على السواء . على سبيل المثال ، كانوا يسلخون من الوزارة بعض اداراتها ويضمونها الى وزارات أخرى . وكنت أقول لعبدالناصر اننى لا أريد سوى مصلحة الفنون وحدها ، فليس فى الأمر « تكويشة » لان هدفى هو اقامة بناء ثقافى متكامل لا غير . ان مصلحة (ادارة) الآثار مثلا ، لا يمكن فصلها عن وزارة الثقافة ، فالأثار المصرية من الضخامة والأهمية بحيث انها ليست ظاهرة سياحية فقط ، وانما ظاهرة حضارية فى صميم العمل الثقافى الطويل النفس . وكانوا قد أخذوا « السياحة » ثم « الاذاعة » . وكنت افاجأ بسلخ الادارة من الوزارة ، وأسمع الخبر من الاذاعة . وقد قال لى عبدالحكيم عامر ان عبدالناصر وقع على قرار فصل السياحة دون ان يكون ملما بخلفيات الموضوع ، وكان البعض قد دس عليه الورقة للتوقيع لا للدراسة . وشعرت من مجمل الحوادث ان ثمة خللا عميقا داخل النظام ، وان هناك من لا عمل له سوى حفر الثقوب واحداث الشروخ فى جدار الثورة . ولكن الحصيلة النهائية بالنسبة لى كانت الفرح الحقيقى اذ توليت المسئولية فى حكم ثورى طرد فاروق وطرد الانجليز وحدد الملكية وأمم القناة وحقق الوحدة مع تمصير الاقتصاد ومجانية التعليم واخضاع التعليم الأجنبى للاشراف المصرى . هذه كلها كانت أحلاما ، وهاهى تتحقق .

بعد استقالتى من الحكومة ، كنت نائبا معينا فى مجلس الأمة عن دائرة « مصر الجديدة » أثناء الوحدة . ولكن صلتى انقطعت نهائيا بدوائر السلطة . وحدث ذات مرة ان دعانى السفير الأفغانى الى حفل لمناسبة زيارة ملك أفغانستان لمصر . وهناك قابلت عبدالحكيم عامر فسألنى : لماذا لا تسأل عنا ؟ وكان الشرباصى حاضرا ، فقلت له : من يسأل عن الآخر ؟ أنت فى السلطة .

بين استقالتى من الحكومة ورحيل عبدالناصر ، وقعت أحداث كبيرة . أولها الانفصال ، أو انفصام عرى الوحدة . ولست أشك فى ان مقدمات الوحدة كانت تقود الى الانفصال ، فسوريا مجتمع شديد القلق منذ العصر الأموى ، ويتميز بالاندفاع والتفرق الى أجنحة داخل الحزب الواحد . وداخل الجيش ، وداخل السلطة المدنية وداخل الادارة الواحدة . وأحب أن أكون واضحا ، فبقدر ايمانى العميق واقتناعى الخالص بالوحدة فانى أرى ان سوريا هى التى رفضتها . هى التى فرضتها وأكرر انها هى التى رفضتها . « لجأت » اليها تحت الضغط الشيوعى كما ادعوا ، وتخلت عنها فى أول فرصة هربا من شبح الاصلاح الزراعى والتأميمات . ماذا يفسر ذلك ؟ يفسر أولا « الاندفاع » فى الرفض والقبول ، وهو اندفاع رد الفعل وبمواجهة ضغوط . ثم انه يفسر ثانيا نفور السوريين من أى تحول اجتماعى لمصلحة الشعب ، فالادعاء عند طلب الوحدة بان الشيوعيين قاب قوسين أو أدنى من الاستيلاء على السلطة هو مبالغة مقصودة تؤكد على

الخوف من اى اصلاحات اجتماعية ، وهو ذاته الخوف الذى أدى الى الانفصال هربا من الاصلاحات الناصرية . وعلى أية حال لن ينسى التاريخ ولن يغفر ان قوة مسلحة سورية هى التى قصمت عرى الوحدة وانه عندما سقطت حكومة الانفصال لم تعد الوحدة .

فى هذا السياق أحب ان استكمل « الصورة » بين استقالتى ورحيل عبدالناصر ، فأقول ان تطور التنظيم السياسى من « هيئة التحرير » الى « الاتحاد القومى » الى « الاتحاد الاشتراكى » من المسائل ذات الأهمية البالغة . وقد كنت موافقا على هذا الشكل ، لان الثورة شىء والدولة المستقرة شىء آخر . من حق الثورة ان تحمى نفسها من أعدائها ، لاشك فى ذلك . ولكن بشرط ان تكون هناك معايير موضوعية فى تحديد العدو والحليف ، وان تستطيع هذه المعايير ان تفصل بينهما دون تردد أو مجاولة أو تحامل ، وان تتمكن هذه المعايير من التعرف على الانتهازى والوصولى . والذى حدث للأسف ان هذه التنظيمات قد أبعدت عناصر وطنية عظيمة ، وضمت عناصر مضادة للثورة . نعم ، لقد وافقت على مبدأ التنظيم الواحد للثورة ، ولكن التطبيق اختلف ، غير انى وافقت وباركت وسعدت بلا تحفظ على قرارات التأميم . وأحب هنا أن أؤكد فى منتهى الوضوح والحسم انى استخدمت دائما حقى فى نقد السلبيات والأخطاء أمام عبدالناصر ، وأشهد أن عبدالناصر لم يضق ، أبدا أبدا بأى نقد ، لم يحدث مطلقا أن ضاق صدره بأية ملاحظات أو تحفظات مهما بلغت قسوتها . هذه حقيقة للتاريخ .

وتسألنى عن هزيمة ١٩٦٧ فلا أتردد فى اعتبارها نسخة مكررة من حروب أمة بلا استعداد . محمود رياض يقول انه فى حرب ١٩٤٨ كنا أربعة عشر ألفا فقط ، والعصابات الصهيونية بلغ عدد أفرادها سبعين ألفا من الجنود والضباط المدربين تدريبا عاليا .

□ □

يجب أن أذكر الآن انه لم يحدث فى تاريخ مصر الحديث كله ، ان امتلأ كيان الوطن بصوت وصورة وقرارات وانجازات شخص واحد ، كما حدث لنا مع جمال عبدالناصر . كل يوم كان هناك جديد ، وكل فترة قصيرة كانت هناك مفاجأة . وتوالت الأحداث بسرعة شديدة ، وهى أحداث بالغة الضخامة : عزل فاروق ، الاصلاح الزراعى ، اعلان الجمهورية ، أزمة مارس ١٩٥٤ . اتفاقية الجلاء ، محاولة الاغتيال ، العدوان الاسرائيلى على غزة ، مجلس وطنى للانتاج . مجلس آخر للخدمات ، مجانية التعليم فى كل المراحل ، باندونج ، صفقة الأسلحة السوفيتية ، تأميم قناة السويس ، العدوان الثلاثى ، جمال رئيسا للجمهورية ، الوحدة ، التأميمات ، الانفصال ، الاتحاد الاشتراكى ، الميثاق الوطنى ، بناء المصانع فى حلوان وأسوان ، شنق بعض قادة الاخوان المسلمين ، حبس الشيوعيين وتعذيب بعضهم حتى الموت ، الخطة الخمسية الأولى ، أول وزارة ثقافة ، ازدهار المسرح ، تفرغ الأدباء والفنانين ، ازدهار الموسيقى والبالية والفنون الشعبية ونشر الكتاب والثقافة الجماهيرية ، الهزيمة ، ايلات ، رأس العش . شدوان ، حرب الاستنزاف ، مبادرة روجرز ، تحديد جديد للملكية . مؤتمر انقاذ المقاومة الفلسطينية .

وهذه كلها مجرد عناوين عامة ناقصة كثيرا ، ولكنها ملأت حياة مصر والمصريين . وارتبطت هذه الحياة بشخص جمال عبدالناصر ، فحين يهزم لا تتخلى عنه هذه الأمة ، ولا تسمح لعدوها التاريخى أن يسقطه ، بل تهرع اليه فى ظلام الليل الذى لا ينيره سوى أضواء القنابل . لا تخشى الموت . وانما تتصدى للمجهول والمعلوم على السواء ، وتحمى البطل من السقوط ، هذا ما حدث فى ٩ و ١٠ يونيو غداة الهزيمة . وراح بعض الحشاشين يصفون هذين اليومين بأنهما من صناعة الاتحاد الاشتراكى ، ولو كان الاتحاد الاشتراكى بهذه القدرة والشعبية لما وقعت الهزيمة أصلا . ولكن الحقيقة هى أن الوجدان الشعبى المصرى كان قد امتلأ بجمال عبدالناصر . حتى مع المعارضة والسخرية أحيانا والتجنى أحيانا أخرى . لذلك لم يصدق الشعب أن له حياة بغير عبدالناصر ، وفى يوم الجنازة لم يصدق أن البطل قد مات . وأنا نفسى عندما تلقيت النبأ تليفونيا ، وكانت التى أبلغتنى بالنبأ تبكى وتقول : جمال مات ، ظللت لحظات لا أعى من

تقصد بجمال . ولكن الدكتور زكى الرملى . وهو أخو زوج ابنتى ، ومن الأطباء الذين وقعوا التقرير الطبى أكد لى أن الوفاة كما تبدو من الظاهر طبيعية .

وفى تقديرى واعتقادى وتحليلى أثناء حياته وبعد وفاته ، أن عبدالناصر انجز لمصر ما لم ينجزه أى انسان آخر ، ربما من أيام مينا ومن قبل مينا . تأمل معى ثمانية عشر عاما فقط تمحو العار عن الشرف المصرى .

ولم أتخيل مطلقا أن السادات يمكن أن يخلف جمال عبدالناصر ، ولا السادات نفسه تخيل ذلك كما أتصور . أنها من سخريات القدر . والحقيقة ان السادات لم يكن من ثوار يوليو اطلاقا ، لم يفكر فيها ولا عمل من أجلها . وقد أراد الله سبحانه وتعالى أن يجرده من شرف المشاركة فى ليلتها العظيمة ، فكان فى السينما . أى انه هو الذى جرد نفسه من هذا الشرف . وفى ظنى أن عبدالناصر لم يفكر أبدا فى السادات كخليفة له ، بالرغم من تعيينه له نائبا وحيدا للرئيس . وأظن أيضا أن التعيين بحد ذاته لم يكن جادا . والمرجح الآن انه قبل وفاته مباشرة كان قد عين بالفعل عبداللطيف البغدادى وزكريا محيى الدين نائبين له . وعندما فتح الراديو ليستمع الى نشرة الأخبار كان يتوقع اذاعة هذا النبأ . أو هكذا قيل . ولكن زملاء السادات الذين اختاروه للرئاسة المؤقتة ثم رشحوه للرئاسة الدائمة هم المسئولون ، وسرعان ما برهنت الحوادث على تميزهم بالأهمال الجسيم وقصر النظر ، حين أدخلهم السجون ليلة ١٤ مايو ١٩٧١ وهم الذين كانوا يسخرون منه . وأنا شخصيا لم آخذه يوما مأخذ الجد بسبب هذه السخرية بالذات سخرية أقرانه فى الأربعينات وسخرية زملائه فى الحكم . ولقد كان خصومه يملكون أدوات السلطة كلها . وكانوا يستطيعون اعلان استقالته ، وكانوا يستطيعون اعتقاله ، ولكنهم لم يفعلوا شيئا بل هو الذى فعل بهم وبمصر كلها . ليس معنى ذلك انه لا يستحق السخرية . ولكن سخرية الأقدار أيضا تلعب دورا ، فالمنصب الذى نولاه فى غفلة من التاريخ هو صاحب الكلمة . وغالبا ما يكون للشخص الهزيل حظ أكبر من حظ الشخص الجاد . ومن الغريب أن قرون الاستشعار الأمريكية رأت فى السادات غداة تشييع جنازة عبدالناصر انه رجل هزيل . ولكنها تبنته رغم ذلك .

كان عهد السادات مفاجأة لنا بكل معانى الكلمة . ولذلك كان الحافز الأقوى لعودتى الى العمل السياسى العلنى ، فلست أتقن العمل السرى . وحين شرع السادات يتكلم عن فكرة « المنابر » اجتمعنا فى بيت أحد رجال الحزب الوطنى القديم اسمه ابراهيم أبو على (وهو حفيد سيد باشا أبو على) فى جاردن سيتى . وبدأنا نفكر فى دعوة بقية أعضاء الحزب للعودة . وقد لقيت الدعوة استجابة سريعة وكبيرة . ولكن التطورات اللاحقة ، جعلتنى أفكر فى العمل من خلال الأحزاب القائمة بالفعل ـ من موقع مستقل عنها جميعا ـ دون اعادة تأسيس حزبنا الوطنى من جديد . والسبب هو أن وضع العمل الحزبى فى مصر الى الآن ليس هو الوضع الجيد .

عهد السادات هو باختصار نقيض عهد عبدالناصر ، ولكن خيالى لم يصل فى شطحاته أن هذا الرجل ـ الذى اشتبهت فى انه يجرؤ على عمل أى شىء للأمريكان ـ سوف يصطلح مع اسرائيل . لم أتصور قط أن أسوأ الناس يمكن أن يفعل ذلك .

وليس صحيحا أن السادات قد حظى بشعبية ـ ولو قصيرة المدى ـ بسبب ما دعاه الاعلام « بالمبادرة » ولكن المقاومة كانت ضعيفة . وأضيف أنه كانت هناك وما تزال قوى سياسية واجتماعية ذات نفوذ تدعم هذه « المبادرة » . وهؤلاء هم الذين استطاعوا اشاعة نوع من « السرور » بهذا التصرف ، باعتبار أن هذه الاستراتيجية الجديدة كليا على السياسة المصرية من شأنها أن تقيم قطيعة بين مصر واليسار ، طالما اننا تركنا دفة السفينة للربان الأمريكى . وأعتقد أن حرب ١٩٧٣ كانت مقدمة لزيارة القدس المحتلة . وقد استبعدت منذ البداية أن تكون هذه الحرب رغم أمجاد القوات المسلحة أن تسفر عن نتائج سياسية ايجابية .

وقد عارضت الحكم بالكتابة والخطابة ، فهذه هى أسلحتى . وفى صيف ١٩٨١ كنت فى الاسكندرية . وبيتى هناك يقع على الكورنيش مباشرة . وفيه كان يزورنى الكثيرون ومنه كنت أذهب الى جامع السلام فأخطب ضد سياسة النظام . وكان السادات نفسه يمر من أمام بيتنا فى سيارته وموكبه .

ولكنهم مع ذلك ، فى حملة اعتقالات سبتمبر من ذلك العام ، راحوا يفتشون عنى فى رأس البر وفى القاهرة . ويوم ٣ سبتمبر تماما وصلت الى القاهرة ، كان ابنى عصام وزوج ابنتى ينتظراننى مع قريب لنا هو لواء بالشرطة نصحنى بالراحة قليلا بعيدا عن العيون لأن هناك « سحابة صيف » ستمر ، ويحسن أن أبتعد عنها . ولكننى قلت له : لم يحدث أبدا اننى هربت من الاعتقال . ودائما كانوا يقولون عنى أن حقيبته جاهزة . وعليه فقد حضروا فى الليلة ذاتها ، وسلمونى لقسم النزهة فى مصر الجديدة . مأمور هذا القسم هو ابن عامل بسيط يشتغل فى المترو ، وشاءت الأقدار أننى أتحت له فرصة الالتحاق بكلية الشرطة ، لأنهم فى « كشف الهيئة » رفضوه فكلمت وكيل وزارة الداخلية الذى تدخل مشكورا لاحقاق الحق . وتخرج الشاب الذى لم أعرفه وهو فى زى الشرطة بدرجة مأمور قسم . ولكنه عرفنى بنفسه فاحتفل بى زملاؤه الضباط حتى جاءت السيارة التى ستقلنى الى المعتقل . وكان سائقها يقول لى : « يا باشمهندس » فيقول له الضابط المرافق : « بل قل يا معالى الوزير » ولكن السائق كان يظن أن درجة الهندسة أعلى . تماما كالعمدة الذى دعا للخديو عباس أن يعينه صاحب الأرزاق مأمورا للمركز .

وفى المعتقل وقع حادثان كبيران هما وفاة المهندس عبدالعظيم أبو العطا وزير الرى السابق (فى عهد السادات نفسه) ومقتل أنور السادات . ومن الأمور الهامة فى فترة الاعتقال اننى تعرفت على فؤاد سراج الدين عن قرب . وحكايتى مع سراج الدين قديمة ، فأول قضية كبيرة ترافعت فيها كانت ضد محمد فؤاد سراج الدين وكيل النيابة فى جنحة مباشرة بتوكيل من أخى زوجته وذلك فى الأربعينات وكانت آخر قضية قبل دخولى المعتقل الأخير ، ضد سراج الدين أيضا . وفى السجن نعرف على الرجل عن قرب فاكتشفت فيه احدى الفضائل الهامة ، وهى القدرة الفائقة على التحمل . وقد رأيت محمد فائق ، الرجل الذى أمضى عشر سنوات فى هذا السجن نفسه . ولم يكن قد مضى عليه فى الحرية وقت للتنفس واذا به يعاد الى السجن ولكنه صبور ومتفائل وأنيق .

وفى مقتل السادات أرادت المباحث أن تسقينا الخبر بالتدريج ، فجاءنى ضابط يؤكد لى دائما انه معجب بى يقول : سأقول لك شيئا لا يصدق ، ولكن أحلف ألا تقول لأحد . قلت له : لن أحلف . ولم أحلف فعلا ولكنى قلت له : لن أقول لأحد . قال : السادات قتل . كررت وراءه : قتل ؟ كيف ؟ قال : فوق المنصة أثناء العرض العسكرى أمس . قتله ضابط ومعه آخرون . سألته عن حال الناس . أجاب : وكأن شيئا لم يحدث . ثم جاءنى محمد حسنين هيكل ليقول انه لم ينم الليلة الماضية ، لأن معه ترانزستور وسمع منه كل شىء .

لم يكن أحد حقق معنا ، وتوقعت الافراج . وتمنيت أن تتغير بعض الأمور فى الحكم . ولكنى لم أتوقع شيئا . والحقيقة أن شيئا لم يتغير ، ومصر ما زالت تعانى من أسوأ وضع عرفته منذ اشتغالى بالسياسة . نحن نواجه المأزق ، ولكن الوعى به أمر مختلف . حسنى مبارك وبعض الذين معه يدركون ماهية المأزق من الزاوية الاقتصادية ولكن تخلى النظام عن كامب ديفيد من المستحيلات ، فهى جزء من هويته الشاملة ، ولذلك تترسخ التبعية يوما بعد يوم طالما بقيت الولايات المتحدة هى التى « تنفق » على طعامنا ولباسنا .

طبعا لا يختلف الوضع بالنسبة للقضية الفلسطينية . فالمأزق الفلسطينى كما هو فى الواقع غائب عن الوعى العربى . أقصد أن الأبعاد الحقيقية لمأساة فلسطين غائبة عن الوعى ، بحيث تبدو المسألة كما لو أنه ليس هناك مأزق .

حرب لبنان مأساة أخرى ، فمنذ تكريس الطائفية عام ١٩٤٣ وهذا الوطن الجميل ممزق . أحيانا يتمزق على السطح وأغلب الأحيان من الداخل . الموقع اللبنانى بين القوى الاقليمية والدولية يدفع به الى اختيارات صعبة فى عالم متغير ، ومن ثم يقوم أهله والآخرون بتحطيم كل شىء على رؤوس الجميع . وهى مأساة لبنانية وعربية ، لأن التجربة الليبرالية فى الفكر والاقتصاد لم يكن ينقصها سوى نبذ الطائفية . ولكن الحرب قالت ما لم يقله الزعماء والقادة فى العلن . قدم لبنان بطولات فائقة فى محاربة اسرائيل ، وستظل أسماء الشباب والشابات من اللبنانيين واللبنانيات مثلا أعلى يلهم الأجيال العربية فى مقاومة أعتى القوى .

ولكن القصد الشرير لدى المنتفعين بالحرب يهزم أبطال المقاومة من أجل استمرار الازدهار المعاكس . ازدهار الموت والدمار .

حرب الخليج من أخطر الحروب على مصيرنا القومى العربى . والمسئولية كلها تقع على كاهل الغرب الذى يدفع ايران دفعا الى الاستمرار فى القتال . والوعى بذلك مهم فى ادراك ما يحدث شدا وجذبا . من مصلحة الغرب الابقاء على هذا الاستنزاف بقصد الهيمنة على المنطقة كلها ، وأساسا الخليج .

أعظم الرجال فى حياتى هم غاندى ومصطفى كامل وأعظم النساء أمى . وأعظم مفكر فى حياتى هو تولستوى رغم انه ليس مفكرا تماما ، بل هو مزيج من الفكر والأدب والفن . وأعظم أديب عربى لم يأخذ حقه هو عبدالرحمن شكرى . وأقرب فنان الى نفسى هو المثال محمود مختار .

من ٣٠ يناير الى ٢٠ فبراير ١٩٨٧

■
□
■
□

الفصل السادس

المثقف سؤالا

لم تكن رحلة فتحى رضوان من السجن حيث كان معتقلا فى أحداث حريق القاهرة (يناير ١٩٥٢) الى المقعد الوزارى فى حكومة اللواء محمد نجيب الأولى هى الظاهرة الفريدة فى حياة الرجل باعتبارها أقصى درجات الرفض من جانب سلطة النظام القديم وأقصى درجات القبول من جانب السلطة الجديدة ، وانما هناك عدة ظواهر أخرى تجعل من علاقة فتحى رضوان بالسلطة عنوانا ثابتا للبحث : فالرجل قادم أولا من الشارع السياسى الذى اختصمت معه سلطة يوليو ، فلم تكن محاكم « الثورة » و« الغدر » و« الشعب » إلا اعلانا للقطيعة مع « الشارع السياسى » بمختلف رموزه الوفدية والسّعدية ، وبعد قليل الاخوانية والشيوعية ، وأحيانا الرموز المستقلة ولكنها العاملة غالبا فى صفوف الحركة الوطنية . كانت السلطة الجديدة قد أخذت على عاتقها تحقيق الشعارات والمبادىء دون الحاجة الى الأشخاص باعتبار ان المؤسسة العسكرية قد حلت مكان الشارع السياسى فى مهمة تغيير المجتمع المدنى . ولذلك كان اعتماد الثورة على رجال من أصحاب الصفحات « البيضاء » أى من التكنقراط غير المسيسين ، او من أصحاب الصفحات « الرمادية » أى السياسيين غير الحزبيين . أما اختيار أشخاص من أمثال فتحى رضوان ونور الدين طراف وأحمد حسن الباقورى فلم يكن استثناء محضا لان الاثنين الأولين كانا ينتميان الى « الحزب الوطنى » وهو فى ذلك الوقت صالون لمثقفى الرومانسية الوطنية ، والثالث كان مستعدا تماما للخروج من « الاخوان » وعليهم . غير ان فتحى رضوان كان يتميز عنهم جميعا بان ارتباطه بالشارع السياسى قد تجاوز فى مختلف مراحل عمره الأطر التنظيمية ، فهو المحامى والخطيب والأديب ، وهو يترك « مصر الفتاة » سنوات طويلة دون احساس بالنقص التنظيمى . وهو لا يخاطب جمهورا « ايديولوجيا » محددا ، بل جمهورا سياسيا عاما .

على ان الملاحظة الجديرة بالانتباه هى ان اختيارات السلطة الجديدة فى يوليو ١٩٥٢ من خارج المؤسسة العسكرية كانت تنسجم وتوازن القوى السياسية بين أعضاء مجلس الثورة ، فقد كان المدنيون المختارون للتعاون فى المرحلة الأولى من بين المنتمين الى الحزب الوطنى أو الاخوان المسلمين أو المستقلين المعادين للديموقراطية (كعلى ماهر أول رئيس حكومة فى السلطة الجديدة) . ومعنى ذلك ان « التطهير » الذى أجرته هذه السلطة كان سياسيا بالدرجة الأولى ، وكان يستهدف ابعاد الشارع السياسى دون الشارع الشعبى . وهو الأمر الذى تحقق على نحو من الانحاء فى مارس ١٩٥٤ .

كان فتحى رضوان اذن النموذج الاستثنائى للشارع السياسى فخرج من السجن الى السلطة . ولم يحدث ذلك مثلا ، لزعيمه السابق أحمد حسين الذى كان مسجونا أيضا فى أحداث حريق القاهرة والملك يطالب برأسه . لقد تباطأت السلطة « الثورية » فى الافراج عنه بالرغم من اقترابها الشديد من أفكاره القديمة (وقد كان عبدالناصر فى صباه فى صفوفها ، ولم يكن السادات بعيدا عنها) . ولكن أحمد حسين لم يكن أهلا « للثقة » بسبب كونه زعيما اثاريا « شعبيا » وصاحب حزب وعلى قدر كبير من الديماجوجية ، وهذه صفات تنأى به عن سلطة يوليو التى لا تريد شعبية من خارجها ولاحزبا يشاركها ولا رمزا مدنيا ، أيا كان ، مصدرا للشرعية . وبينما كان فتحى رضوان يحمل الايديولوجية التى يصفها بنفسه انها أقرب لليمين حتى انالامريكيين فاتحوه وزملاءه فى شأن « التغيير » قبل الثورة ، وبينما كان كذلك صاحب موهبة خطابية مرموقة ، إلا انه كان محسوبا فى عداد المثقفين ؛ فهو من أبناء الشارع السياسى عبر المدخل الثقافى .

لقد ولد فى المنيا بعد وفاة « مصطفى كامل » بثلاثة أعوام ، أى عام ١٩١١ ولكنه نذر نفسه للحزب الوطنى الذى أسسه الزعيم عام ١٩٠٧ غير ان هذا النذر كان ثقافيا أغلب الوقت . حتى الصورة التى رسمها لمصطفى كامل كانت للمثقف الوطنى الذى يجعل من الكتابة والخطابة اسلوبا لطلب الاستقلال . وقد كان أول ما استوقف نظر فتحى رضوان فى « زعيمه » انه أشرف على تحرير مجلة مدرسية وهو بعد تلميذ . ومن الواضح ان التكوين الباكر لفتحى رضوان هو التكوين الثقافى ، بالرغم من نبوءة أستاذه المسيحى فى أسيوط الذى قال له انه سيصبح سياسيا فى المستقبل . ولقد تحققت النبوءة ، ولكن فى اطارها الثقافى . والمقصود بذلك عكس البراجماتية (الذرائعية ـ العملية) فالمبادىء والقيم والمثل العليا هى التى تقوده الى السياسة ، وليست السلطة أو الجاه الاجتماعى أو الثروة والنفوذ . ولا يعنى ذلك ان « المبادىء » تخاصم السلطة فقد أوصلته مرارا الى السجن ومرة الى الحكم . ولكن فرقا كبيرا بين المدخل الثقافى الى السياسة وبين المدخل البراجماتى هو الذى قارب بين فتحى رضوان وحزب مصطفى كامل وباعد بينه وبين سعد زغلول ومصطفى النحاس . كان « الوفد » هو الحزب الأكثر شعبية ، ولكنه لم ينهج فى سياسته منهج « كل شىء أو لا شىء » . كان حزبا « مرنا » أى براجماتيا . إلا ان فتحى رضوان وحزبه عموما كان يرادف بين البراجماتية والانتهازية ، ويرادف أيضا بين الوطنية والراديكالية (التى يدعوها البعض تطرفا بينما تعنى الجذرية) . وقد كانت هناك عدة ايديولوجيات راديكالية كالشيوعية والاسلام السياسى . ولكن فتحى رضوان اختار الوطنية الراديكالية التى احتار حوالى خمس سنوات فى نسبتها الى أحمد حسين و« مصر الفتاة » . وقد كان مفتونا بأحمد حسين الى حدّ ان والده ضبطه متلبسا بوضع صورته بين صفحات كتاب يقرأه عن أبى مسلم الخرسانى فنهره وعنفه . ولكن الوالدة كانت تواظب على قراءة « اللواء » ، وكانت تحتفظ بالصحيفة . وبالرغم من انها أجلّت سعد زغلول اجلالا عظيما ، إلا ان صاحب « اللواء » قد تمتع دائما بمكان خاص . والأرجح ان سيرة حياة مصطفى كامل هى التى استحوذت على خيال فتحى رضوان ، ولم تزاحمها سيرة سعد زغلول البراجماتى ولا صورة أحمد حسين الديماجوجى . كلاهما ينتميان الى الذرائعية والسياسة « العملية » . أما مصطفى كامل الذى يموت شابا ، فانه يحتل المخيلة السياسية لفتحى رضوان بصفته « مثقفا » . ويصبح موته أقرب الى الشهادة . أما سعد زغلول الذى يعرف « المنفى » فانه لا يكتسب صورة « المناضل » طالما ان المنفى كان مجرد « محطة » الى السلطة . وهى فى الصميم سلطة الاحتلال والملك ، ومن ثم فهو واجهه للتضليل . هذا هو التوصيف غير المكتوب لكل من الزعيمين . الشاب (أى الذى مات شابا) هو صاحب المبادىء الذى يموت فى سبيلها (بالرغم من ان الوفاة طبيعية ولم يستشهد فى معركة) . ولكن الخيال الثقافى هو الذى يخلق الرموز ويقدسها بعد ذلك ، أى يحولها الى اطار مرجعى .

والمفترض ان « السياسى » مثقف ، لا بالمنطوق المعرفى للمصطلح وانما حسب النمط الاجتماعى . قد يكون جاهلا وفق المقياس المعرفى ، ولكنه « مثقف » فى اطار الدور الاجتماعى الذى يمارسه فى مؤسسات السلطة أو الشرعية أو خارج جهاز الدولة ، باعتبار ان هذا الدور يتجاوز تحقيق الذات الفردية الى مقومات

الذات الجماعية (للنقابة ، الدائرة الانتخابية ، للحزب السياسى ، الشعب ، الأمة) عبر الارتباط الشخصى بالعمل العام .

أما المثقف بالمنطوق الاصطلاحى ، فقد يكون سياسيا وقد لا يكون ، فربما أصبح تقنيا محدودا بدائرة المهنة أو الحرفة دون اتصال بما هو خارجها أو ما هو أعم ، أى دون أية محاولة للربط بين الوظيفة التقنية ودورها الاجتماعى ، ودون أية محاولة لتعميم الخبرة من نطاقها النوعى الى الدلالة السياسية .

وفتحى رضوان لم يكن مثقفا باعتباره سياسيا ، وانما كان مثقفا وظل مثقفا يحقق ذاته الثقافية أحيانا بواسطة العمل السياسى . ولكنه مثقف فى المقام الأول ، دوره السياسى هو مشروع ثقافى . وبالتالى فموقعه من السجن أو السلطة ليس موقع السياسى البراجماتى بل موقع « المثقف الشامل » الذى يصطدم غالبا بالسلطة أيا كانت ، حتى فى اللحظات النادرة للاتفاق معها ، فيدخل السجن اذا كان من « المعارضة » ويخرج من الوزارة اذا كان من المؤيدين .

وفى تاريخ مصر الحديث والمعاصرة نماذج من الفريقين .

هناك أحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل من أشهر « المثقفين » الذين لعبوا أدوارا مهمة فى سلطة الدولة وسلطة الرأى العام وسلطة الثقافة . وكان تكوينهم الأصلى هو تكوين « المثقف » صاحب المبادىء المرتبطة عضويا بالمصالح الاجتماعية للفئة أو الشريحة الطبقية التى ينتمون اليها . وهناك أيضا حسن البنا أو حسن الهضيبى أو سيد قطب من الاخوان المسلمين ، وفؤاد مرسى وشهدى عطية وأبو سيف يوسف من الشيوعيين ، وهم جميعا من « المثقفين » أصحاب المبادىء المرتبطة بمصالح اجتماعية تتجاوز الشرائح والفئات التى ينتمون اليها . وقد يكون بين هؤلاء جميعا الليبراليون والراديكاليون والبراجماتيون ، ولكنهم لعبوا أدوارهم الثقافية - السياسية غالبا من خارج جهاز الدولة ، من خارج السلطة والشرعية معا . وقد قلت « غالبا » متحفظا على التحالفات السرية أو المعلنة أحيانا بين بعضهم وبعض أجنحة السلطة (وقد وصل التحالف أحيانا لدرجة الاشتراك فى الحكومة) . غير أن الفرق يبقى كامنا وظاهرا بين المثقف « الليبرالى » الذى ينتمى الى الجسم الاجتماعى للسلطة حتى فى ظل الاحتلال والملكية والدكتاتورية التى قد يمارسها هو نفسه ، وبين المثقف الراديكالى الذى ينتمى بالمنطوق الشعارى الى الهامش الاجتماعى . هذا المثقف الهامشى هو الذى ينتهى به الأمر الى السجن أطول الوقت ، أو التصفية السياسية ، أو التصفية الجسدية .

هذان فريقان من المثقفين الذين يمارسون العمل السياسى كمشروع ثقافى لا ينفصل عن اطاره الاجتماعى . وهم بليبراليتهم الايديولوجية أو العملية وبراديكاليتهم الفعلية أو المفترضة من أصحاب : « النماذج » الفكرية والبشرية و« المصالح » الاقتصادية والاجتماعية المستترة أو المعلنة . وليس العمل السياسى فى حياتهم إلا أداة - بالحزب أو السلطة - تشكل الواقع أو تعيد تشكيله على النمط الثقافى المفارق له ، أى وفقا للنموذج الفكرى أو المثل الأعلى البشرى . والمصلحة الاقتصادية الاجتماعية المضمرة أو الظاهرة .

فتحى رضوان من المثقفين أصحاب « المبادىء » و« المثل الأعلى » البشرى . ولكنه يفتقد الارتباط العضوى أو الايديولوجى بالمصلحة الاقتصادية أو الاجتماعية الخفية أو المعلنة باحدى الشرائح أو الفئات . وبالرغم من أن حزب « الأمة » أو حزب الوفد كان يدعى سياسيا تمثيل الشعب بأكمله ، إلا أن كلا منهما قد جسد فى الواقع الاجتماعى من داخل السلطة وخارجها « أصحاب المصالح الحقيقية » كما تسمت حينذاك بعض مراتب البرجوازية المصرية وكبار الملاك .

أما « مبادىء » فتحى رضوان و« مثله الأعلى » فقد كان الوطن فى صورة التاريخ والجغرافيا، والشعب فى صورة القيم والروابط والمقومات . لذلك التقى التجريد فى المبادىء بالتعميم فى المصالح . وكانت الثمرة هى هذا التكوين الثقافى ـ السياسى البعيد عن براجمتية الليبراليين وراديكالية الثوريين جميعا . وانما كانت هناك « العاطفة الوطنية » و« المثالية العقلية » التى تدفع أحيانا الى التنظير للارهاب الثورى دون

ممارسته أو تعضيده . لذلك يصبح فتحى رضوان أبا روحيا لمجموعة وطنية من الارهابيين الشباب دون أن يشترك معهم بالتخطيط أو التنفيذ . والارهاب المعنى مقصور على قوات الاحتلال وعملائهم ، أى دفاعا عن « الوطن » فى صورته المستقلة عن أية ملابسات اقتصادية أو اجتماعية .

ولكن الارهاب لا جذور له فى المبادى الأولى لفتحى رضوان ، ولا فى مثله الأعلى مصطفى كامل . وقد كان أول كتاب صدر له على الاطلاق هو « المهاتما غاندى ـ حياته وجهاده » عام ١٩٣٤ عن دار « المجلة الجديدة » التى يملكها سلامة موسى . لابد أن نتوقف عند هذه « الرموز » كلها . كان سلامة موسى المفكر الاشتراكى الديموقراطى من أبرز الداعين الى الوطنية المصرية . وفى ذلك الوقت كان يقود جمعية « المصرى للمصرى » التى تقتفى أثر المقاومة الهندية بزعامة غاندى ، بمقاطعة البضائع الانجليزية والاعتماد على الذات . وقد كتب سلامة موسى مرارا وتكرارا عن غاندى ، وخصص له أحد كتبه . وكان من الطبيعى أن تستهوى دعوة « المصرى للمصرى » شابا كفتحى رضوان . وفى الثالثة والعشرين من عمره نشر كتابه عن غاندى بهذا الاهداء فى الصفحة الرابعة : « الى الشباب فى مصر » .

« الى الشباب الذى طهرته المحن وصقلته الآلام ، وهيأته نفسه لجهاد طويل لا يضعف فيه ولا يلين » .

« الى الشباب فى البلاد العربية الذى يحلم بالوحدة ، ويعمل للمجد .

الى الشباب فى الشرق المترامى العظيم .

أرفع كتابى هذا ، حديثا عن الوطن والوطنية ، ترتيلة للدين والعاطفة الدينية ، هدية للشرق والفكرة الشرقية ، ووقودا للنار المقدسة التى تحرقنا وتحلل أجسادنا وتصفى أرواحنا » .

يجب الاشارة الى أن « الفكرة الشرقية » فى الأصل هى فكرة مصطفى كامل صاحب « الشمس المشرقة » عن اليابان . يجب الاشارة أيضا الى أن العاطفة الدينية التى يتكلم عنها فتحى رضوان فى الاهداء هى العاطفة العامة وليست الخاصة بدين من الأديان لأن الكتاب يدور حول شخصية هندوسية ، ولأن الشرق الذى يخاطبه أشمل من الشرق الاسلامى . يجب الاشارة أخيرا الى هذا الصوت المبكر عن الوحدة العربية . هناك اذن الوطنية المصرية والعروبة والشرقية مزيج من الجغرافيا والتاريخ ومن الثقافة والحضارة ، يشير الى « الهوية » . هوية ليست عنصرية .

فكيف أمكن لفتحى رضوان أن يكون فى احدى اللحظات أبا روحيا لارهاب مجموعة من الشباب الوطنى المتحمس ؟ كيف أمكن أن ينقلب على غاندى زعيم المقاومة السلبية الذى صرعته رصاصات الارهاب الهندوسى ، وهو من أبناء الدين ذاته ؟ بل ان مصطفى كامل ، مثله الأعلى ، كان سلاحه هو القلم واللسان .

لنقل أولا انه لم يجد لنفسه مكانا بين الليبراليين من أصحاب المصالح أو البراجماتيين الباحثين عن فرص أو الراديكاليين المنحازين لطبقة باسم الأيديولوجيا أو الدين .

ولنقل ثانيا أن السلطة فى مصر كانت سلطة مركبة من الاحتلال والأسرة المالكة ، وكلاهما كان أجنبيا .

ولنقل ثالثا أن الخيال الثقافى ـ وليست الايديولوجيا أو الحزب أو القوام الاجتماعى ـ هو الذى وضع فتحى رضوان فى مكان خاص أقرب الى الراديكالية وأقرب الى الهامشية ، ولكنه بعيد عن الاستقامة

الراديكالية من التنظير الى ممارسة الارهاب ، ويعيد أيضا عن الاستقامة الهامشية من السجن الى الاعدام شنقا واغتيالا . وقد كان هذا الوضع الخاص هو الذى قاده الى سلطة يوليو ليبقى داخلها ستة أعوام متصلة رائدا لوزارة « الارشاد » مصنع الدعاية « الثورية » . وهو نفسه الذى أخرجه من السلطة عام ١٩٥٨ فيتوقف عن العمل السياسى ويتفرغ للثقافة ، حتى اذا انقلبت سلطة مايو ١٩٧١ على سلطة يوليو ١٩٥٢ وجد نفسه فى المعارضة النشطة حتى أبواب المعتقل فى سبتمبر ١٩٨١ وهو فى السبعين من عمره . ويخرج بعد مصرع السادات ليتحول الى « شيخ المعارضين » رمزا تتبناه مختلف الاتجاهات مستقلا عن تنظيماتها جميعا . منبره الأصيل جميع صحف المعارضة والمؤتمرات الشعبية وقاعات المثقفين ، ومنبره الأخير : المنظمة العربية لحقوق الانسان .

هل بدأ حياته مع الشرعية التى كافح مصطفى كامل فى ظلها وهاجر محمد فريد منها ، ثم دفعته المثالية والشباب والإرهاب الأجنبى والمحلى الى تبنى الارهاب المضاد ، حتى تلقفته سلطة يوليو الى شرعيتها فلم يهجرها إلى سلطة الانقلاب فى مايو ١٩٧١ ؟

هل هناك « تطور » تاريخى متماسك فى حياة فتحى رضوان السياسية ، وهل هناك تواز بين رؤياه الثقافية وعمله السياسى ؟ أم أن هناك تعقيدات وتعرجات واشكالات يستحيل تلمس أبعادها فى خطوط طولية رأسية أو فى خطوط عرضية أفقية ، وانما فى « البؤر » و« العقد » المنثورة هنا وهناك ؟

فى محاولة الجواب نستجمع بعض ملامح الطفولة والصبا ، فالبيئة تمثل جانبا من المبادىء . وبالرغم من أن مولده كان فى المنيا إلا أن الحى الشعبى العريق ـ السيدة زينب ـ هو الذى يستأثر باهتمامه وتركيزه لأنه الحى الذى يجمع بين « الشعب » و« السلطة » و« الثقافة » فى وقت واحد . ان مجموعة الوزارات ورئاسة الحكومة والبرلمان تقع فى المجال الحيوى للسيدة زينب ، جنبا الى جنب مع الحرف والمهن والفئات الشعبية . ويصبح المسجد فى ناحية عنوانا رئيسيا ، وبيوت بعض رجال الأدب والفن فى الناحية الأخرى عنوانا رئيسيا أيضا . لقد عاش فتحى رضوان فى أسيوط وبنى سويف . ولكن الحى الذى يستحوذ على رؤاه ومسامعه بحيث يصبح بنية ذهنية لا تفارق الذاكرة هو السيدة زينب . والده كان مهندسا وكيلا لتفتيش الرى ينتقل من مكان الى آخر ، وباستثناء تأنيبه لولده بسبب صورة أحمد حسين ، فان أثره فى التكوين لم يشحذ مخيلة

الابن . ولكنه يتذكر الجد ـ من جهة الأب ـ اذ أنه كان وليا وله مقام بالقرب من بلبيس . ويتذكر شقيقته التى شاركت فى مظاهرة المدرسة السنية إبان ثورة ١٩١٩ (وهى والدة الكاتب اليسارى سعد كامل الذى بدأ حياته ضمن المجموعة الوطنية المتهمة بقتل أمين عثمان) . المسجد مركز الحى الشعبى ، والثورة (كان فى الثامنة من عمره وقتها) هى القلب . خفقتاه هما الأقباط والمسلمون . تنثال على الذاكرة صورة النعوش القبطية تحمل الشهداء ، والقمص سرجيوس يخطب فى الجامع . والتداعى يسترسل ، فالأقباط جيرانه فى أسيوط ، وقد ظل يحتفظ بقربانة منذ ذلك الزمن حتى اختفت ذات يوم . وكان يؤكد لى قبيل وفاته انه سيجدها لا محالة . السيدة زينب حى شعبى وطنى اسلامى ، ولكن المخيلة السخية بمشاهد الوحدة الوطنية هى التى تشكل الوعى . ولأن فتحى رضوان ينسب وعيه كليا الى « حى السيدة » فانه يسبغ على الحى بأسلوبه فى بناء الذاكرة هذا التنوع القابل للتعميم . والحقيقة هى أن هذا التنوع قائم فى الوعى الوطنى والذاكرة الجماعية من خلال مصر ككل ، ولكن فتحى رضوان الذى يجعل من البيئة بنية ذهنية ينطلق من السيدة زينب الى مصر ، وليس العكس ، حتى اذا عاندته الوقائع . انه يحتفل مثلا احتفالا شديدا بطقوس الجنازة القبطية ليصل الى القول بأن المسلمين كانوا يشاركون فى الامساك بأطراف « أبسطة الرحمة » التى يمسك بها الشمامسة فى العادة . ويحتفل كذلك احتفالا بالبريمادونا اليهودية التى كانت تشتغل فى فرقة سلامة حجازى ، وكانت عائلة فتحى رضوان تسكن فى فيللتها . أى أن الحى العريق فى اسلامه

كان يسمح لفنانة يهودية أن تملك فيللا فى أرضه ، ويستأجرها مسلمون . ومن الواضح أن « السماحة » هنا ليست دينية فقط ، بل اجتماعية أولا . ولا ينسى فتحى رضوان أن الناس ـ وعائلته منهم ـ كانوا يعتبرون هذه البريمادونا وزميلاتها « مسيحيات » . ولكن الأهم ان السيدة كانت ترتدى من الثياب وتضع من العطور ما كان يغذى الخيال الطموح ، ولكنها لم تتعرض لا هى ولا غيرها لأى ازعاج أو احباط من أهل الحى العتيق . بل كان هذا الحى الذى سكن فيه توفيق الحكيم وابراهيم المازنى ومصطفى لطفى المنفلوطى وعبدالعزيز البشرى وسلامة حجازى ، وفى وقت آخر عبدالحليم حافظ هو الحى الذى يرسخ « التنوع » الذى يعنى فى النهاية : الحرية . انه ليس تنوعا دينيا فقط ، بل هو تنوع ذوقى وفكرى وجمالى . ليس من تعصب يمنع الأقباط ، ولا من تزمت يمنع الفن ، ولا من تحرج يمنع النساء أو الموضة من الامتزاج فى تركيب الروح الوطنية العامة . ويشير فتحى رضوان أحيانا الى أهل الحى من فقراء وأغنياء . وهو لا ينحاز فى الوصف ، ولكنه يريد ان يقول « الكل » فى واحد أو فى اثنين أو فى ثلاثة ، والمهم انهم « الكل » . هل من علاقة بين هذه الرؤية وفكرة « المستبد العادل » التى لم تتناقض مع الاصلاح الدينى عند محمد عبده ، ولا مع التحديث عند توفيق الحكيم ؟ فتحى رضوان من النادرين بين المثقفين ـ السياسيين فى جيله ممن ربطوا بين القانون والأدب والسياسة والفن فى جديلة واحدة ، وبين النظر والتطبيق فى موقف واحد ، وبين التراث والعصر فى معادلة واحدة . والسيدة زينب ، الحى والناس والمعمار والتاريخ والموقع ، يعادل مفهوم « المثقف الشامل » المرتبط عضويا بالشارع السياسى . وجملة مواقفه من الغناء الأوبرالى والغناء المسرحى وموسيقى وصوت سيد درويش وتحفظه على التخت ، وأيضا على تطور محمد عبدالوهاب وأم كلثوم تفضى الى نوع من الحداثة التى نستشف أصولها فى محاضرة مبكرة عن داروين وهو بعد تلميذ فى مدرسة أسيوط ، وفى اهتمامه بمجلة « المسرح » التى كان يصدرها عبدالمجيد حلمى . ولكن الذى أثار التنبه السياسى أو الوعى فى بدايته هو مقتل السردار . هل نضيف الى فكرة « المستبد العادل » فكرة القتل من أجل « الوطن » ؟

لقد كتب فتحى رضوان بعض التراجم الهامة التى قد تفصح أكثر من غيرها عن العناصر الأولى فى تكوينه الثقافى . وكانت الشخصيات التى كتب عنها : غاندى ، محمد عليه السلام ، محمد الثائر الأعظم ، ديفاليرا ، موسولينى ، مصطفى كامل . ثلاثة مؤلفات عن الحرية الوطنية ، أى تحقيق الاستقلال للوطن والسيادة لابنائه . وثلاثة مؤلفات عن الثورة : اثنان عن الثورة الدينية الشاملة للمجتمع والسياسة والعلاقة الانسانية بالكون ، والثالث عن التجربة الفاشية فى ايطاليا . وأية محاولة لرصد تجليات مفهوم « الحرية » عند فتحى رضوان ، قد تتعثر فى سيل من المتناقضات ، اذ ليس هناك ما يصل بين غاندى وموسولينى ، أو بين الرسول الكريم وديفاليرا . ولكن « التغيير » انطلاقا من الأرض والعقيدة ، سلطة أبناء الوطن والعاطفة العقيدية (دينية كانت أو سياسية) ، هو القاسم المشترك بين الشخصيات الخمس والمؤلفات الستة . ولكن « الفرد » و« الفعل » هما عماد العلاقة بين الوطن والثورة . ليس من تنويعات اجتماعية أو أهداف تالية ، قد تكون متناقضة ، للتحرر من الأجنبى أو من الثورة على التخلف أو من الثورة المضادة . لم يبحث فتحى رضوان أشكالية السلطة إلا فى اطار الثنائى : الوطن/الاحتلال . لذلك يصبح الفرد هو الكيان الواقعى الملموس فى انتزاع حرية الوطن . ليس الجنود فى هذه الحالة (= الشعب)إلا التجلى الأرضى لفكر اسمى هو « الفرد ، أو « البطل » . وتصبح الثورة هى الفعل الارضى لارادة اسمى هى ارادة الفرد أو البطل . لذلك يخطب فتحى رضوان وهو بعد تلميذ فى مدرسة بنى سويف أمام الملك فؤاد فيتكلم عن عرش مينا وأحمس ورمسيس . ولذلك أيضا يهجو بأشد ألوان الهجاء كثيرا من « الأفراد » الذين كان يظنهم البعض أبطالا أو انصاف أبطال أو أشباه أبطال : عزيز المصرى ، أحمد حسين ، عزيز فهمى ، أحمد حسن الباقورى . هذا الهجاء العنيف ، فهو ليس تقييما موثقا ، يكرس مقولة « الفرد » بالفرد المضاد ، وأطروحة الفعل العفوى الشجاع السريع المباغت (المغامرة الارهابية فى النهاية)

بالفعل السلبى المضاد . هناك دائما الفرد الايجابى أو السلبى ، ولكنه الفرد . وهناك الفعل العاطفى أو الاندفاع الايجابى أو السلبى . ولكنه الفعل (وليس السياسة التى تعنى تعبئة الشعب والضغط به والتظاهر والاضراب والمفاوضات) . ربما كان هذا هو الأصل الأصيل لأخذه الارهاب بعين الاعتبار دون التورط فى أحابيله . . بالرغم من انه سجن ذات يوم بسبب علاقة محمود العيسوى قاتل أحمد ماهر بالحزب الوطنى ، وقد تصادف وجوده فى مسرح الجريمة ـ ساحة البرلمان ـ لانه كان يحمل نسخا من استقالة حافظ رمضان .
هل كانت اذن فكرة « المستبد العادل » و« الارهاب » وراء اعتزال فتحى رضوان لمصر الفتاة حتى عام ١٩٤٠ لدرجة وصفها بأن كانت من أكثر فترآت حياته جدبا « لاننى كنت منفصلا عن روح مصر الفتاة ، ولم أكن قد كونت شيئا بديلا » . هل كان الانفصال عن الروح حقا أم عن الجسد (الفرد السلبى + الفعل السلبى = التنظيم السلبى) ؟ وهل هناك تفسير آخر لتشخيصه المضاد لما هو معروف وشائع عن عزيز المصرى وأحمد حسين وأنور السادات (فيقول ان كلا منهم قد ارتبط بالانجليز وليس بالألمان) وتقييمه السلبى لأخلاقياتهم (المزدوجة ، غير الشجاعة . المناورة . . . الخ) . ألم يكن بهذا التوصيف وذاك التشخيص يبعد عنهم « شرف » الانتماء الى الارهاب الثورى حتى ولو تأثر هذا الارهاب بالألمان والطليان ؟ أو لم يكن أيضا بهذا التقييم يصف المستبد العادل معكوسا ؟ اى انه برفضه الصورة المقلوبة للمستبد العادل كان يتبنى الصورة « النظيفة » لهذا النموذج الذى قد يتجسد مستقبلا فى جمال عبدالناصر ؟ على أية حال

فان أشخاصا من أمثال حافظ رمضان وسليمان حافظ ليسوا من النماذج التى يتوافر فيها المستبد العادل أو الارهاب ، فضلا عن نموذج مصطفى كامل .

لعل من أهم « الافصاحات » الصادرة عن فتحى رضوان قوله « كان الأمريكيون يتكلمون معنا باعتبارنا وطنيين متطرفين ولسنا شيوعيين ، بل اننا لا نتلفظ كلمة الاشتراكية . أى انه ليست لدينا الميول التى تخيفهم ، وانما تصلح لاقامة نظام يميل ناحية اليمين » . والكلام هنا عن المناخ السابق على « الثورة » التى لم يسع الى سلطتها حتى انه برر ذلك بهذه الكلمات « لم يكن لدىّ فعلا ما أقوله » . وقد فكر جديا فى اعتزال السياسة بعد نجاح الضباط الأحرار فى الوصول الى السلطة .

هل كان ذلك زهدا من المثقف فى السلطة ، أم لاقتناعه بأن مجرد سقوط النظام القديم يحقق طموحه ، أم ان ثقته فى الثوار العسكريين بلغت حدّ الايمان بانهم سيحققون هذا الطموح ، أم العكس ا قد افترض سلفا بان هؤلاء لن يفسحوا مجالا للمدنيين ؟

فى واقع الأمر هناك التباس فى علاقة فتحى رضوان بسلطة يوليو ، فظاهر القول ان على ماهر هو الذى أمر بالافراج عنه بناء على مناورة ذكية من سليمان حافظ . ثم نجد « لقاء مصادفة » مع عبدالمنعم النجار أحد الضباط الأحرار يهيىء له لقاء آخر مع عبدالحكيم عامر ولقاء لا معنى له مع جمال سالم ولقاء فاعلا وحاسما مع مجلس الثورة . واذا بالذى لم يكن لديه ما يقوله هو الذى يشكل نصف الوزارة تقريبا . ولكن سليمان حافظ يصبح نائبا لرئيس الوزراء ، أما هو فيعين وزير دولة ثم وزيرا تسحب بعض اختصاصاته بالتدريج . ولكنه « يستمر » ستة أعوام متصلة فى حكومات متعددة لسلطة يوليو . وحين « يخرج » يعتزل السياسة .

بعيدا عن « المصادفات » التى أفرجت عنه من السجن وساقته الى الضباط الأحرار أو ساقتهم اليه ، فقد شارك فتحى رضوان فى سلطة يوليو وكرس شرعيتها من خلال الموافقة الصريحة على مجمل السياسة « الناصرية » حتى انه يؤكد ان محاولة اغتيال جمال عبدالناصر فى حادث المنشية بالاسكندرية كانت محاولة حقيقية وليست تمثيلية . وقد أصر على قراءة ملف الحكم على الاخوان المسلمين الى ان واجهه صديقه وزير

العدل أحمد حسنى بما يطمئنه ويريح ضميره الى ان المحاكمة كانت عادلة . ولا يجد حرجا فى الاقرار بانه قد وافق على التنظيم السياسى الواحد من هيئة التحرير الى الاتحاد القومى ، الى ان يقول « استخدمت حقى دائما فى نقد السلبيات والأخطاء . وأشهد ان عبدالناصر لم يضق أبدا بأى نقد » . ومن ثم فان موافقته على صفقة السلاح السوفيتية والانضمام الى كتلة عدم الانحياز وتأميم القناة والوحدة مع سورية لم تكن مسايرة بل كانت تحقيقا لمفهومه عن « الوطن » .

وبالتالى فان الاتجاه شرقا لم يكن فى يقينه اتجاها ايديولوجيا ، وانما كان استقلال وطنيا لا يمس « الميول اليمينية » التى أشار اليها فى حديثه مع الأمريكيين قبل الثورة . ولم يعاصر فتحى رضوان اجراءات التأميم الواسعة (١٩٦١ - ١٩٦٢) والميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى . غير ان موافقته على « التنظيم السياسى الواحد » لا تتعارض مع اقتناعه بالتسلح من الشرق والتكتل فى الحياد الايجابى وتأميم السويس والوحدة المصرية - السورية . بل ان هذه الموافقة تفسر لنا معنى اللقاء بسلطة يوليو . لقد ارتبط « الارهاب الثورى » الذى لم يمارسه قط ، بالضغط على الاحتلال حتى يرحل . ومعروف ان تنظيم الضباط الأحرار قد شارك فى الأعمال الفدائية على ضفاف القنال بين إلغاء الوفد لمعاهدة ١٩٣٦ وحريق القاهرة . ثم كانت اتفاقية الجلاء عام ١٩٥٤ التى انتهت عمليا فى عدوان ١٩٥٦ . وليس لدينا ما يحدد موقف فتحى رضوان من الاتفاقية ، ولكنه كان حريصا على التأكيد بأن محاولة اغتيال عبدالناصر كانت حقيقية وان ادانة الاخوان المسلمين كانت عادلة . ومعنى ذلك ان قضية التحرر من الاحتلال لم تعد تحتاج الى « الارهاب الثورى » . ولكن مواجهة الارهاب الدينى السياسى ومخططات « اسرائيل » وطموحات الاستعمار الجديد هى التى انسجمت مع فكرة التنظيم السياسى الجامع المانع وتغييب الديموقراطية الليبرالية .
هذه نقطة لقاء مركزية بين أطروحة الضباط الأحرار حول الديموقراطية بعد الغاء الأحزاب واعتقال

المعارضة يمينا ووسطا ويسارا وتحويل الصحافة الى منبر الرأى الواحد ، وبين تكوين فتحى رضوان الذى لا يكبت التحفظ على الليبرالية فى التطبيق - تماما كتوفيق الحكيم - بموقفه المضاد دائما لحزب الأغلبية الشعبية (وغيره من الأحزاب) ولا يكبت طموحاته الغامضة فى « المستبد العادل » على نحو أقل علانية بكثير من توفيق الحكيم . والسبب ان الأخير كاتب مستقل عن الأحزاب جميعها . ولكن فتحى رضوان كان من دعاة « الحزب الوطنى » ، ولو كفكرة أو كذكرى . والفكرة هى ارتباط الحزب الوطنى فى الأصل بالثورة العرابية . والذكرى هى كفاح مصطفى كامل . ولا يمثل أحمد عرابى الهاما لحزب مصطفى كامل الذى أسسه قبل وفاته بعام واحد . وانما كان عبدالله النديم من ناحية وعلى مبارك من ناحية أخرى ، هما المؤثران المباشران فى تكوين « الزعيم الشاب » . وهما مؤثران متناقضان ، فاحدهما - على مبارك - مثقف السلطة ، والآخر النديم يمثل سلطة المثقف . يتحرك الأول فى دائرة الشرعية المتسلطة ، والثانى يتحرك فى « الهامش » العريض من المنفى الداخلى (أى التخفى والهرب فى أحضان الشعب) ، الى المنفى الخارجى فى مقر الخلافة عرين الأسد . على مبارك وعبدالله النديم نقيضان لا يجمع بينهما سوى الموقف من الباب العالى . وهذا الموقف هو الذى تبناه مصطفى كامل فى سياسته ضد الاحتلال البريطانى . ولكنه لم يكن قط مثقفا هامشيا كعبدالله النديم ولا مرتبطا عضويا مثله « بثورة » أو بالقطاع الثورى فى المؤسسة العسكرية ورمزه أحمد عرابى . كان النديم خطيبا ومسلما وصحفيا ، وهكذا كان مصطفى كامل الذى لا علاقة له ببقية صفات النديم الجوهرية . ولم تكن له علاقة أيضا بأهم صفات على مبارك الذى كان أداة المشروع الثقافى للسلطان ، أما مصطفى كامل فقد كان له مشروعه الثقافى الذى يستفيد فقط من الشرعية السلطانية . على مبارك جزء من السلطة ، وعبدالله النديم جزء من الهامش الاجتماعى . ولم يكن مصطفى كامل فى السلطة ولا كان هامشيا .

وهكذا كان فتحى رضوان سواء قبل الثورة وهو يدخل السجن أحيانا ، أو بعدها وهو عضو فى الحكومة أو خارجها . لم يكن الحزب فى حياته أكثر من فكرة وذكرى . وحين كتب برنامجه عام ١٩٤٧ كتب تحت توقيعه فى الصفحة الثالثة « رئيس اللجنة العليا للحزب الوطنى » ، وفى الصفحة الرابعة والتسعين جاءت هذه « الملحوظة » : « بعد طبع هذه الصفحات الأخيرة ، علمنا ان اللجنة الادارية تضع برنامجا جديدا للحزب سيكون هو التغيير الرسمى لأهدافه الاجتماعية والسياسية فى الداخل والخارج » . ماذا حدث ؟ هل يمكن لأية لجنة ادارية ان تعمل بمعزل عن رئيس اللجنة العليا ؟ ليس من جواب محتمل إلا ان فتحى رضوان نفسه قد غيرً رأيه ، وانه ليس من حزب بالمعنى السياسى التنظيمى المتعارف عليه . لم ينجح قط الحزب الوطنى فى أن يكون حزبا سواء بالاستمرارية أو بنسبة المنتمين اليه من الشارع السياسى أو بدرجة الفعالية (حتى الارهابى منها) . ونحن نستطيع ان نحصى عدد السنوات التى يشار فيها الى « الحزب » - حتى فى اطاره المحدود - فلا نكاد نعثر على أكثر من سنوات خمس خلال نصف قرن . وهو الأمر الذى يشكك فى أى ايمان راسخ بالحزبية أو التعددية الحزبية أى بالليبرالية . وحين وافق فتحى رضوان على التنظيم السياسى الواحد لسلطة يوليو كان الاقتصاد الرأسمالى الحر صاحب الشرعية ، والقطاع الخاص هو قائد التطور ، مما يدفع المثقف المدنى الى البحث عن صيغة ليبرالية . وحين اصرّ فتحى رضوان على تسجيل ملكيته لعنوان « الحزب الوطنى » عندما شرع السادات فى تأسيس الحزب الوطنى الديموقراطى ، لم يحدث ان فكر مطلقا فى تحويل العنوان الى حزب حقيقى ، بالرغم من ارتفاع صوته وأسهمه « كشيخ للمعارضين » . اختار الموقع المستقل ، وسيلته الكتابة والخطابة . والدلالة المضمرة فى هذا الموقف وذاك ، هو ان فتحى رضوان ينتسب الى اطار مرجعى من « نموذج » تاريخى ليست الحزبية من ملامحه العميقة ، لا كتنظيم سياسى ولا كمحتوى ديموقراطى .

وبالرغم مما وصف به هذا النموذج من ميل نحو « اليمين » إلا ان دعمه لخطوات سلطة يوليو ، لم يكن فحسب دعما لتغييب الديموقراطية (وهو مضمون يرجح كفة اليمين) وانما كان دعما كذلك لخطواتها المتعثرة نحو الاستقلال وخطتها المتعسرة من أجل التنمية (وهو مضمون يعرقل الاتجاه يمينا) . ولعل القصد الواقعى الملموس من هذه التصنيفات ، الى اليمين والى اليسار ، أبعد ما يكون عن الخيال الاجتماعى لفتحى رضوان الذى كان يرى فى التحرر الوطنى غاية المنى التى تستحق التضحية القسرية من هذه الطبقة أو تلك الشريحة ، فالقسر هنا اسلوب « المستبد العادل » أو الارهاب الوقائى من جانب السلطة الوطنية بمواجهة الاغتصاب الأجنبى أو الابتزاز الداخلى .

ويوجز فتحى رضوان تجربته مع سلطة يوليو على النحو التالى : « الحصيلة النهائية بالنسبة لى كانت الفرح الحقيقى اذ توليت المسئولية فى حكم ثورى طرد فاروق والانجليز وحدد الملكية وأمم القنال وحقق الوحدة مع تمصير الاقتصاد ومجانية التعليم واخضاع التعليم الأجنبى للاشراف المصرى . هذه كلها كانت أحلاما . وهاهى ذى تتحقق » .

هذه الحصيلة لا تدفع صاحبها الى التوقف عن العمل السياسى بمجرد خروجه من الحكم ، فقد كان يستطيع مواصلة الاشتغال بالسياسة فى اطار التنظيم الذى أقر شرعيته ، وهو الاتحاد القومى . ولكن الرجل الذى اعتزل السياسة فى ظل سلطة يؤمن بشرعيتها ، وانخرط فى السياسة فى ظل السلطة البديلة من خندق المعارضة ، كان أساسا هو « المثقف » . وهو المثقف الذى تفصح أدواته الثقافية (من المقال الى القصة والمسرحية الى الكتاب السياسى والقانونى) عن المكبوت فى ممارساته السياسية . وهو المكبوت الذى يعيد النظر فى موقع فتحى رضوان من أشكالية المثقف والسلطة وتجلياتها المختلفة .

ينتمى فتحى رضوان فى تاريخ الثقافة المصرية المعاصرة الى جيل ما بين الحربين من أمثال محمد مندور ونجيب محفوظ ولويس عوض . وهو أقرب الى محمد مندور من حيث الاشتغال المباشر بالسياسة ، ولكنه بعيد عن الثلاثة جميعا من حيث الميول السياسية ، اذ كانوا من الوفديين سواء بالفعل أو بالعاطفة . أما هو

فقد تبنى دون تحفظ الموقف التقليدى للحزب الوطنى الى الحد الذى جعله ينسب ثورة ١٩١٩ دون تردد الى نضال هذا الحزب فيقول بحسم : « لا يستطيع أحد أن ينكر ان ثورة ١٩١٩ كانت ثمرة أعمال هذا الحزب ، فان الشعب المصرى لم يعرف طوال ٢٥ عاما صوتا وطنيا ولا قيادة وطنية إلا قيادة الحزب الوطنى وصوته » فاذا تذكر ان القارىء سيسأله عن سعد زغلول كتب : « وما نجح سعد زغلول فى دائرتى الخليفة والسيدة زينب إلا بتأييد الحزب الوطنى الصريح » (ص ٥٥ من كتابه عن برنامج الحزب الوطنى) . وباستثناء عبدالرحمن الرافعى ، فان أحدا لم يؤرخ للحزب الوطنى بهذا الحماس حتى انه لم يدع شعارا أو مطلبا وطنيا أو ثوريا واحدا خارج برنامجه ، ولم ير ثغرة واحدة أو سلبية واحدة أو نقيصة واحدة فى هذا الحزب ورجاله وصحفه ، ودافع دفاعا مستميتا عن موقف الحزب من الاقباط . وكان يرد بذلك على الاتهامات الموجهة اصلا الى عبدالعزيز جاويش وفرعا الى محمد فريد . وهى اتهامات موثقة فى « خطب » منشورة . ولكن فتحى رضوان كان يصوغ فى واقع الأمر برنامجه هو ورؤياه ومواقفه التى لا تتطابق فى بعض النقاط مع « الواقع » الذى كان عليه الحزب أو رجاله أو صحافته . كان يصبغ التاريخ والبرنامج والقادة بألوانه الشخصية ، فلا نستطيع الحصول على التاريخ الواقعى أو البرنامج الحقيقى أو المواقف الفعلية للرجال . ان مذكرات محمد فريد ومقالات عبدالعزيز جاويش لا تنكر مواقفهما السلبية من الأقباط فى عدة مناسبات . ولكن فتحى رضوان لا يريد للوفد ان يتمتع وحده بسمعة الوحدة الوطنية . ويتجاهل الجذور الكامنة فى الموقف من العلمانية والليبرالية . وهو ، شخصيا ، لم يكن مقاتلا عن الاوتوقراطية أو عن الفكر الثيوقراطى ، فهو ينتسب حقا عن طريق الجد الى أحد الأولياء الصالحين ذوى المقامات والأضرحة . غير ان هذا التدين الشعبى ينعكس عليه فى مجموعة من القيم والضوابط والمعايير الأخلاقية . وليس هناك فى أعماله الأدبية من قصص ومسرحيات أو فى أعماله القانونية والسياسية ما يشير الى تصوّر تشريعى أو سياسى على أساس الحق الالهى أو الدولة الدينية أو المنظور الطائفى أو التمييز العنصرى أيا كان مصدره أو تبريره .

للرجل نصوص كاشفة . فى المسرح هناك « دموع ابليس » و« أخلاق للبيع » و« إله رغم أنفه » و« شقة للايجار » ، ومجموعات قصصية مثل « محام صغير » و« اسطورة حب » و« شافع ونافع » تعتمد كلها على الموازين الأخلاقية فى صنع الشخصيات والأحداث والرموز والأفعال والمصائر . الا انها تخلو من رؤية الخير والشر أو الثواب والعقاب انطلاقا من أطروحة اعتقادية دوجمائية ، فالغيب حاضر والتدين كجزء لا يتجزأ من وعى الشخصيات ولا وعيهم ، ولكنه لا يقيم بناء لدعوة دينية فى الحكم أو فى التمييز بين البشر .

وفى الذكريات السياسية له « قبيل الفجر » و« الملك والثوار فى عربة » . وفى التاريخ السياسى أصدر «أخى المواطن » و« هذا الشرق العربى » و« فى المعركة » و« مع الانسان فى الحرب والسلام » و« الدول والدساتير » فلا نعثر على اصداء ، مجرد اصداء ، لما شاب الحزب الوطنى من سمعة عثمانية أو اقتراب من حافة الاسلام السياسى . لعل التربية العائلية والحقوقية والبيئية والموهبة الأدبية والعمل الثقافى قد أثمر ذلك كله قواما متميزا يلتمس المثل العليا فى وطنية مصطفى كامل ، وبتشكيل العقل والوجدان فى اطار معادلة « النهضة » التى عاصرها فى رواد العشرينات.

لذلك كان النص الأكبر والأهم فى حياة فتحى رضوان كتاب جليل الشأن استثنائى القيمة ، لم ينل حقه من الاهتمام الواسع فى زمانه لسبب أكبر من الأفراد وأعمّ ، هو الهزيمة عام ١٩٦٧ . هذا الكتاب هو « عصر ورجال » الذى سبق الهزيمة ذاتها ، ومن ثم فقد سبق الذين انطلقوا منها باحثين عن الجذور (كلويس عوض مثلا فى كتابه عن تاريه الفكر المصرى الحديث) . ومع ذلك فانه وكتاب لويس عوض نقيضان ، لان « عصر ورجال » ـ أيا كان اتفاقك أو اختلافك مع النتائج التى انتهى اليها صاحبها ـ هو المراجعة الأولى لفكر ما اصطلحنا على تسميته بالنهضة ، قبل ان يفكر فى ذلك عبدالله العروى فى « الايديولوجية العربية المعاصرة » ، وبالطبع قبل ان يفكر محمد عابد الجابرى فى « الخطاب العربى المعاصر » ، وبالتالى قبل ان تقوم المدرسة اللبنانية (التى أصبحت عربية) برد الفعل الصاخب على الثورة

الايرانية بادانة ما سمى التغريب والغزو الفكرى . وهو الرد الذى أصبح فعلا سياسيا يصل الى حدّ الارهاب المسلح باسم الدين .

فتحى رضوان يسبق الجميع فى « عصر ورجال » الى مراجعة فكر النهضة ولا يستخلص مقولات الارهاب السلفى التى عايش بوادرها عام ١٩٥٤ وعام ١٩٦٥ . وقد كان « معالم على الطريق » لسيد قطب فى الأسواق والصالونات على السواء . ولكن الخلاصة السلفية الراديكالية لم تخطر على باله قط . بل أكد الكتاب الشجاع على ثوابت نهضوية تتناقض جذريا مع المفهوم السلفى الجديد للحضارة ، حيث العصر جاهلية والمجتمع كافر .

وقد كان من الممكن لبعض أفكار هذا الكتاب أن تتطور الى تيار يخترق ثقافة الهزيمة لولا انه لم يحظ « بالاكتشاف » فى حينه . ولا أعنى تسليط الأضواء الاعلامية ، وانما أقصد الحوار الثقافى الكبير الذى تتبلور من خلاله التيارات وتتشكل الحركة الثقافية . غير ان الحركة الثقافية عشية الهزيمة وغداتها كانت تغلق ملف « النهضة » .

« عصر ورجال » يأتى على نسق التأليف المعروف بالتراجم . ولكنه ينتمى الى نوع خاص من التراجم ذات المحور الفكرى الموحد أو الاشكالية التى يصوغها باجتهاداتهم المتنوعة المثقفون والسياسيون والمصلحون الدينيون والاجتماعيون . وقد تعرض فجر النهضة لمحاولتين رائدتين فى صياغة التراجم : الأولى لجورجى زيدان هى كتابه الأصلى « مشاهير الشرق » الذى اقتبس منه كتاب الهلال عدة فصول وأصدرها عام ١٩٥٧ فى عدد خاص تحت عنوان « بناة النهضة العربية » . والأخرى لأحمد أمين تحت عنوان « زعماء الاصلاح فى العصر الحديث » . وكلاهما يشتركان فى رؤية عربية واضحة ، ثم يشتركان فى الربط بين التراث الدينى (الاسلامى فى المقام الأول) والتحديث الغربى . ويفترقان أخيرا فى كل شيء ، فى المقدمات والنتائج على السواء . . وبالرغم من ان فتحى رضوان يتناول جيلا آخر من أجيال النهضة وعصرا تاليا للعصر موضع التحليل والتقييم عند زيدان وأمين ، إلا أن المقارنة بين منهج التناول أو أدوات المعالجة هنا وهناك من شأنها أن تضع أيدينا على الاطار العام للعلاقة الفعلية بين المثقف والسلطة ودور هذه العلاقة فى الامساك بطرفى الاشكالية : معادلة التوفيق بين التراث والعصر من ناحية ، والهوية الوطنية القومية من ناحية أخرى .

ها هى اختيارات جورجى زيدان :

١ - عبدالقادر الجزائرى (١٨٠٧ - ١٨٨٨) .
٢ - أحمد عرابى (١٨٤١ - ١٩١١) .

٣ - محمود سامى البارودى (١٨٤٠ - ١٩٠٤) .
٤ - مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) .
٥ - جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٦) .
٦ - محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) .
٧ - عبدالرحمن الكواكبى (١٨٤٨ - ١٩٠٢) .
٨ - قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) .
٩ - محمود الفلكى (١٨٠٥ - ١٨٨٥) .
١٠ - رفاعة رافع الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) .
١١ - عبدالله فكرى (١٨٣٤ - ١٨٨٩) .

١٢ ـ على مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) .
١٣ ـ عبدالله النديم (١٨٤٣ ـ ١٨٩٦) .
١٤ ـ ناصيف اليازجى (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) .
١٥ ـ ابراهيم المويلحى (١٨٤٥ ـ ١٩٠٦) .
١٦ ـ بطرس البستانى (١٨١٩ ـ ١٨٨٣) .
١٧ ـ أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) .
١٨ ـ عبده الحامولى (١٨٤٥ ـ ١٩٠١) .

ولعل الملاحظة الأولى على هذه القائمة انها تضم ستة مثقفين من غير المصريين بينهم خمسة من العرب (السوريين واللبنانيين) والسادس مسلم وليس عربيا (الأفغانى) بنسبة ٣٣ فى المائة . والملاحظة الثانية أن هؤلاء المثقفين ينتمون زمنيا الى القرن التاسع عشر من بدايته الى نهايته ، ولكنهما جيلان على الأقل : احدهما يولد مع بدايات القرن ويضم خمسة (اليازجى والطهطاوى والشدياق والفلكى والجزائرى على التوالى (بين عامى ١٨٠٠ و١٨٠٧) ، ويمكن أن نضم اليه الذين ولدوا منذ بداية العشرينات الى نهاية الثلاثينات (البستانى ومبارك وفكرى والأفغانى على التوالى) وهم أربعة ولدوا بين ١٨١٩ و١٨٣٨ . أى أن المجموع تسعة بنسبة ٥٠ فى المائة . أما الجيل الثانى وممثلوه تسعة أيضا فانهم الباردوى وعرابى والنديم والمويلحى والحامولى والكواكبى ومحمد عبده وقاسم أمين ومصطفى كامل (بين عامى ١٨٤٠ و١٨٧٤) .

والملاحظة الثالثة ان خمسة منهم شاركوا فى « ثورة » اخفقت بصورة أو أخرى (الأمير عبدالقادر فى الجزائر وعرابى والبارودى ومحمد عبده والنديم فى مصر) بنسبة ٢٢ فى المائة ومن بين هؤلاء اثنان من العسكريين وأحد علماء الدين وشاعران (البارودى يجمع بين الشعر والعسكرية) . ويمكن أن نضيف الى الخمسة اثنين (الأفغانى ومصطفى كامل) ممن دعوا الى الثورة على نحو أو آخر . وتصبح النسبة الكلية حوالى ٣٩ فى المائة .

والملاحظة الرابعة أن القادة والسياسيين عددهم أربعة (الجزائرى وعرابى والبارودى وكامل) بنسبة ٢٢ فى ..ئة تقريبا ، ورجال الاصلاح الدينى والاجتماعى أربعة كذلك (الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى وقاسم أمين) بالنسبة ذاتها ، ورجال العلم والتعليم أربعة أيضا (الفلكى والطهطاوى وفكرى ومبارك) فالنسبة لم تتغير . وأخيرا ستة من رجال الأدب والفن (النديم واليازجى والمويلحى والبستانى والشدياق والحامولى) بنسبة ٣٤ فى المائة على وجه التقريب .

أما الملاحظة الخامسة فهى أن هناك مسيحيين من لبنان ، بنسبة ١١ فى المائة . والملاحظة الأخيرة هى أن تسعة من هذه الشخصيات كانوا يعملون بطريقة أو أخرى فى أحد أجهزة الدولة (القوات المسلحة ، الحكومة ، القضاء ، التعليم » . والتسعة الأخرون كانوا يعملون خارج جهاز الدولة (فى المحاماة أو التأليف أو الصحافة أو الموسيقى) .

ويتضح من أسلوب السرد والاختيار والتقويم أن جورجى زيدان كان من أنصار « النهضة » بمعنى التوفيق بين التراث والحضارة الغربية ، وكان يدافع عن الهوية العربية الاسلامية (مع ملاحظة انه لبنانى مسيحى) ، وانه قد تعاطف مع دور ما للمثقف من خلال سلطة الدولة ، ولكنه يحتفل خاصة بالمثقف

الذى يحقق ذاته وهويته والنهضة التى يدعو اليها من خلال العمل الثقافى (مع ملاحظة انه هو نفسه كان من هذا النوع الأخير ، وملاحظة أخرى انه قد اختار مع العديد من المثقفين السوريين واللبنانيين مصر وطنا ومنبرا) .

وفتحى رضوان يشيد بجورجى زيدان اشادة صريحة بقوله فى « عصر ورجال » : « أشهد بأن اخوتى وأنا قد قرأنا هذه الكتب (الروايات المأخوذة عن التاريخ الاسلامى) وقرأها من قبلنا غيرنا فلم ينطبع فى نفوسنا إلا الحب للاسلام والاعجاب به » (ص ٣٦ من طبعة الانجلو ١٩٦٧) .

أما كتاب أحمد أمين « زعماء الاصلاح فى العصر الحديث » (النهضة المصرية ط ٣ سنة ١٩٧١) فانه يشتمل على هذه الشخصيات :

١ - محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) .
٢ - مدحت باشا (١٨٢٢ - ١٨٨٠) .
٣ - جمال الدين الأفغانى (حسب أحمد أمين : ١٨٣٩ - ١٨٩٧) ..
٤ - أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) .
٥ - السيد أمير على (؟) .
٦ - خير الدين باشا التونسى (١٨١٠ - ١٨٧٩) .
٧ - على مبارك (١٨٢٣ - ١٨٩٣) .
٨ - عبدالله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦ حسب أحمد أمين)
٩ - عبدالرحمن الكواكبى (١٨٤٨ - ١٩٠٢) .
١٠ - محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) .

لعل الملاحظة الأولى على قائمة أحمد أمين انها احتوت على ثلاث شخصيات مصرية فقط أى بنسبة ٣٠ فى المائة ، والسبعون فى المائة الباقية هى شخصية من شبه الجزيرة العربية وشخصية تركية وشخصية أفغانية وشخصيتان من الهند وشخصية تونسية من أصل شركسى وشخصية سورية ، تجمعهم بدرجات متفاوتة السلفية الاسلامية بمعناها الاصلاحى . ولم تكن صدفة أن تكون هناك شخصية واحدة من القرن الثامن عشر لمحمد بن عبدالوهاب قائد الحركة الوهابية ليبرز المعنى السلفى الذى يقصده . وهو يختار ممن لهم دراية بالحكم مدحت باشا التركى وخير الدين التونسى وعلى مبارك المصرى ، تجمع بينهم روح « الاصلاح » . ولكن « الدعاة » هم الذين يستأثرون باهتمامه على اختلاف اتجاهاتهم فى « الاجتهاد » وتباين مواقفهم من السلطان « فكان منهم من شرد ومنهم من قتل ومنهم من نادى بالخيانة العظمى ، فمن نادى بالمساواة فى العدل بين الرعية من غير نظر الى جنس أو دين اتهم بمحاربة المسلمين ، ومن نادى بتنظيم الجيش على الأساليب الحديثة اتهم بالتفرنج والخروج على التقاليد ، ومن نادى بتأسيس مجلس شورى اتهم بمحاربة السلطان والحض على الثورة والعبث بالنظام ، ومن نادى باصلاح العقيدة والرجوع بها الى أصل الدين أتهم بالالحاد » (ص ٩) الى أن يقول « إن الشرق على العموم يعيش منذ القرن التاسع عشر على أساسين متباينين : قديم ورثه من آبائهم الأولين وجديد أخذه عن حضارة الأوروبيين (. . .) ففى القديم خير وشر وفى الجديد خير وشر ، فالى أى حد ينتفع بخير القديم ويتجنب شره ، والى أى حد ينتفع بخير الجديد ويتجنب شرّه ؟ هذا أيضا ما شغل المصلحين » . وهو ما شغل أحمد أمين أيضا كما شغل جورجى زيدان . ولذلك أعاد أحمد أمين كتابة تاريخ الاسلام فى مؤلفاته الكبرى التى اتخذت منهج التصوير التحليلى . وكذلك فعل جورجى زيدان فى « مشاهير الشرق » و« تاريخ الأدب العربى » ثم انتهاجه التعبير الروائى عن تاريخ الاسلام . كلاهما كان يدرك البعد الحضارى للاسلام فى تشكيل الهوية القومية . ومن الطبيعى ان يركز زيدان على العروبة وان يركز أحمد أمين على العالم الاسلامى ، لانه كمثقف متخصص فى التاريخ الاسلامى كان يعى ان الشرعية التاريخية فى ظل السلطنة العثمانية أو فى ظل الحركة الوهابية أو فى ظل الدولة العلوية كانت الشرعية الدينية . ومن ثم فقد اتجه بكامل قواه الى المصلحين المسلمين أينما وجدوا ليتخذ منهم شواهد على ضرورة « الاصلاح » الذى يمزج خير القديم الموروث بخير الجديد الوافد . انها معادلة النهضة ، ولكنه يخاطب مجتمعا اسلاميا مشبعا بالشوائب غير الأصيلة فى النص الاسلامى ، شوائب عصور الانحطاط من خرافات دخيلة على الدين الحنيف . ويخاطب ايضا نظام حكم يرفع عاليا لافتة الاسلام ، ويمارس من ورائها ما لا علاقة له بالدين الحنيف . والمثقفون

من داخل السلطة يحاولون « الاصلاح » ومن خارجها يحاولون « الثورة » . وفى الحالين تنتهى محاولاتهم عند حائط الاعدام أو المنفى أو السجن . هكذا تتداعى أركان الهوية وتسقط النهضة بين حين وآخر . ولكن المحاولات لا تتوقف . وانما المداخلات المعوقة هى التى تتغير من دولة الخلافة الى الاستعمار الغربى الى أبناء البلد من أصحاب الحظوة لدى السلطنة العثمانية أو السلطة الأوروبية الحديثة : الأعيان والباشوات والبكوات الذين أضافوا الى تسلط الغزاة استبدادا داخليا ، فراح الوطن يرزح تحت نير القهر الأجنبى والاستغلال « الوطنى » ان جاز التعبير . كان الهدف المشترك : اسقاط النهضة وتمزيق الهوية .

وقد صدر كتاب فتحى رضوان « عصر ورجال » متضمنا فصلا كاملا عن أحمد أمين جاء فيه ان حياته « تكاد تكون أفضل النماذج لتمثيل المصرى فى الحقبة التى نؤرخ لها (. . .) ما هو عنوان هذه الحياة ؟ لا أحسب ان هناك عنوانا يليق بها أفضل من عنوان الأخلاق » (ص٦٥٣) . أما اثاره التى شقت طريقها الى الجيل فان أهمها «سلسلة الاسلام » (٦٥٤) .

غير ان فتحى رضوان الذى يشيد بزيدان وأمين يصدر كتابه فى عام سقوط النهضة الأخير وزلزال الهوية الكبير . والكتاب أشبه ما يكون بالبيان الذى لا يهدف لترجمة حياة « بناة النهضة » أو « زعماء الاصلاح » بقدر ما هو يراجع أصول النهضة وجذور الاصلاح مستكشفا كوامن الفساد . ولعل الرجل لم « يتنبأ » كبعض الأدباء الآخرين بهزيمة مدوية « للنظام » . ولكن الكتاب الذى صدر فى عام الهزيمة ذاتها كان ينحت تمثالا ضخما لسقوط النهضة .

وكأنه يكمل قوائم جورجى زيدان وأحمد أمين فقد ركز على جيل العشرينات السابق على جيله مباشرة . كان مشروعه الوطنى السابق على سلطة يوليو قد استنفد أغراضه ، ولم يكن الاحتلال الصهيونى قد أصبح واقعا يغتصب فيه الأجنبى أرض الوطن من جديد ، ولم تكن ايديولوجيات عصر الانفتاح قد انقضت على الهوية الوطنية ، القومية . لذلك كانت مراجعة أصول النهضة وجذور « الاصلاح » من خلال اكثر النماذج والرموز والاتجاهات انتماء للماضى موضع التشخيص والتحليل ورفضا له فى وقت واحد .

لنلاحظ أولا عنوان « عصر ورجال » ، فالعصر هو الذى يعنى فتحى رضوان فى المقام الأول . وسوف نكتشف حالا ان الرجال هم المثقفون أساسا من الكتاب والمفكرين والشعراء والفنانين . أما نموذج « المثقف فى السلطة » كعلى مبارك ، فاننا لا نجده ، لذلك كان الغائب الأكبر عن «عصر ورجال » هو طه حسين ، بالرغم من انه لا يقل نموذجية عن أحمد لطفى السيد ومحمد حسين هيكل . بل كان المؤلف حريصا على ان يكون أحمد شوقى فى مقدمة العصر ، وهو الذى ولد « بباب اسماعيلا » كما قال . واذا كان الاختلاف السياسى سببا فى غياب طه حسين ، فان لطفى السيد وهيكل من الخصوم الفعليين للحزب الوطنى . على أية حال ، فها هى اختيارات فتحى رضوان : أحمد شوقى (١٨٦٨ ـ ١٩٣٢) حافظ ابراهيم (١٨٧١ ـ ١٩٣٥) ، ابراهيم المازنى (١٨٩٩ ـ ١٩٣٢) عباس العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) على الغاياتى (توفى ١٩٥٦) مى زيادة (١٨٨٦ ـ ١٩٤٣) يوسف حلمى (١٩١٢ ـ ١٩٦٤) لطفى السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦) أحمد أمين (١٨٨٦ ـ ١٩٥٥) عبدالحميد الديب (١٨٩٨ ـ ١٩٤٨) .

وبينما يشترك فتحى رضوان مع جورجى زيدان أحمد أمين فى اتخاذ « الفرد » عنوانا للفكرة ، فانه لا يتوخى من « عصر ورجال » تاريخا للأفكار . ولكنه مثلهما يعكس باختياراته واسلوب نمذجتها رؤياه لاشكالية النهضة من جهة ومسألة الهوية من جهة أخرى . وباستثناء أحمد شوقى وأحمد لطفى السيد فانه يختار « أبطاله » من تسعينات القرن الماضى . شوقى من السبعينات ولطفى السيد من الثمانينات ، ويوسف حلمى عكسهما يفتتح العقد الثانى من القرن العشرين ، كمؤلف الكتاب تماما . وبالتالى فان الفعل الثقافى لهذا الجيل يبدأ عمليا فى العشرينات من هذا القرن وينتهى فى الخمسينات . أى اننا بازاء ثلاثة عقود أساسية شهدت فى مصر ثورة ١٩١٩ ومعاهدة ١٩٣٦ وثورة ١٩٥٢ وشهدت فى فلسطين الحرب العربية ـ الاسرائيلية الأولى ، وفى العالم الحرب العالمية الثانية . جميع هذه الشخصيات شهدت الحرب الأولى ووعد

بلفور وثورة ١٩١٩ واثنان (شوقى وحافظ) لم يعاصرا ما تلاها . وثلاثة (مىّ والمازنى والديب) لم يشاهدوا ثورة ١٩٥٢ وسبعة عاصروها .

انه اذن « عصر » المتغيرات الكبرى فى العالم : حربان عالميتان هزمتا النازية والفاشية واعادتا صياغة الجغرافيا السياسية والاقتصاد السياسى للعالم . الثورة الاشتراكية الأولى ومجموعة من دول شرق أوروبا تنضم الى الاستراتيجية السوفيتية . ولادة الدولة اليهودية على جزء من أرض فلسطين ، وبداية رحيل قوات الاحتلال الانجليزية والفرنسية عن المشرق والمغرب العربيين ، وبروز العسكريين العرب كقوة سياسية . أفول الامبراطوريات الأوروبية وازدهار الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى كقوتين عظميين . ازدهار الصراع الايديولوجى الذى سُمّى بالحرب الباردة . ظهور المستعمرات المستقلة حديثا « كعالم ثالث » يبحث عن مكان تحت شمس النظام العالمى الجديد . ومصر جزء من هذا العالم خرجت حديثا من هيمنة الخلافة العثمانية ولم تخرج من أسار الهيمنة الغربية فى منتصف الخمسينات إلا بعد زراعة الكيان الصهيونى الذى أصبح سيفا على التقدم العربى ومصر فى طليعته .

لذلك اختار فتحى رضوان (وهو الوطنى المصرى القومى العربى الشرقى المسلم) أبطاله جميعا من مصر . حتى مىّ زيادة اللبنانية ذات الميلاد الفلسطينى كانت قد تمصرت بقوة الأمر الواقع . والكاتب لم يخترها هياما بالانثى المثقفة كما فعل جميع « الرجال » الذين ارتادوا صالونها الثقافى . وانما كان ذلك « التحرر » الذى يفتح أبواب امرأة لمحاورات فكرية وفنية وأدبية خصبة ، من ملامح « العصر » الجديد الذى يتناوله فتحى رضوان . لقد اقتصر هذا التناول على مصر والمصريين فى ذلك العصر انطلاقا من منهجه فى اختبار التحديث ، لمجتمع يتمتع بالتراكم الثقافى الذى سبق لأحمد أمين وجورجى زيدان وغيرهما ان حددوا اطاره العام فى النهضة أو الاصلاح الذى ينطوى بالضرورة على اشكالية الهوية . لم يشأ فتحى رضوان ان يؤرخ للنهضة المصرية العربية الاسلامية ، وانما استهدف اختبار موقع المثقف المصرى من السلطة (السياسية والمعنوية والدينية) بمراجعة « التوفيق » القائم بين الاسلام والغرب أو بين التقليد والتجديد أو بين الاصالة والمعاصرة ، أيا كانت التسميات .

ونحن نستشعر غيابا وتغييبا لطه حسين وعلى عبدالرازق لا كفردين بارزين ، وانما لان معركة « الاسلام وأصول الحكم » ومعركة « فى الشعر الجاهلى » من الملامح الأساسية لذلك العصر سواء بموقف سلطة الدولة أو بموقف الرأى العام أو بموقف المؤسسة الدينية . وسواء بشجاعة طه حسين وعلى عبدالرازق أو بتراجعهما . والدلالة هى ان المؤلف قد استبعد « الميدان » أصلا ، بمعاركه . وانه بهذا الاجراء كان يستبعد موقفه مما جرى . والمفارقة ان سعد زغلول الخصم السياسى لتيار الحزب الوطنى ، قد اتخذ وحزبه موقفا تهادنيا مع الرأى العام والمؤسسة الدينية ضد الكتابين . والوجه الآخر من المفارقة ان كتاب على عبدالرازق « الاسلام وأصول الحكم » كان تأصيلا للديموقراطية السياسية ومعاديا لطموح الملك فؤاد الى الخلافة بعد سقوطها فى تركيا . وبدلا من ان يتخذ فتحى رضوان موقفا ايديولوجيا ضد الكاتب والكتاب ، يحسب سياسيا الى جانب الملك ، فقد أبعده كليا عن لوحة العصر . وبالتالى فهى لوحة ناقصة .

يبقى ان الكاتب قد اختار نماذج حاسمة فى تحقيق دورها من داخل جهاز الدولة أو خارجه الى جانب « السلطان » : أحمد شوقى ، حافظ ابراهيم ، أحمد لطفى السيد ، محمد حسين هيكل . واختار أيضا نماذج حاسمة فى هامشيتها : المازنى ، سلامة موسى ، على الغاياتى ، مىّ ، يوسف حلمى ، عبدالحميد الديب . وهم يمثلون خمسين فى المائة من اختياراته . والهامشية هنا هى الاعتماد على القلم أو على الكلام دون أية سلطة تحمى هذا الكلام أو ذاك القلم . وكانت مصائر هؤلاء الهامشيين ذات مغزى لا يستهان به : الجنون والنفى والتشرد والموت . وما يمنح الاختيار قيمته الدلالية القصوى هذا التناقض بين الاشتراكى والاسلامى وبين المفكر والشاعر وبين صاحبة الصالون وذلك الذى يجمع بين الأديب والممثل والصحفى وعاشق الموسيقى فى شخصية واحدة .

وهناك اثنان فقط (العقاد ، أحمد أمين) يقعان فى منزلة بين منزلتين ، فلاهما من أرباب السلطة كلطفى السيد وهيكل ، ولا هما خارجها كالهامشيين .

والتعاطف بين فتحى رضوان والهامشيين لا يحتاج الى رصد الأوصاف التى يخلعها عليهم والمبررات التى يلتمسها لأخطائهم أو خطاياهم ، فهى تملأ الصفحات . وهو الرجل الذى لم يكن يوما هامشيا . ولكنه يرادف بين الهامشية وموقع المثقف من السلطة أيا كانت : فهى الرفض والتمرد . وهى تتفق مع هامشية « الارهاب الثورى » التى ترادف أحيانا « الأخلاق » . الهامشيون أيضا أدوات المثقف « المثالى » فى ادانة هذه السلطة أو تلك .

ولكن مفهوم « الرجال » على طول الكتاب يعنى ضمنا ان « المثقف » فى المخيلة هو الكاتب : لدينا ستة شعراء (شوقى وحافظ والمازنى والعقاد والغاياتى والديب) . ولدينا خمسة مفكرين يشتغلون بالتاريخ والاجتماع والفلسفة والنقد الأدبى (لطفى السيد ، هيكل ، سلامة موسى ، العقاد ، أحمد أمين) . ولدينا خمسة صحفيين (يوسف حلمى ، العقاد ، سلامة موسى ، هيكل ، المازنى) . انهم ، سواء عملوا من داخل جهاز الدولة أم من خارجه ، يشكلون سلطة أخرى تستقطب « الرأى العام » وتضغط على « السلطة » دينية كانت أو سياسية ، أجنبية كانت أو وطنية .

« سلطة الثقافة » والمقصود سلطة المثقف هى الحلم المكبوت عند فتحى رضوان فى « عصر ورجال » . وهو يفرق ضمنا بين موقف السلطة من الثقافة وموقفها من المثقف . ولكن المثقف لا يفرق بين نفسه والثقافة إلا اذا تحوّل الى فئة التكنقراط كخبير فنى فى تقنيات المعرفة . ومن هنا فقد يكون الاعلام والتعليم الخاضع لاشراف الدولة هو « المعرفة » التى ينتجها خبراء الدولة أو مراكز الضغط الاجتماعى والحزبى والدينى . أما الثقافة كابداع مستقل عن الوظائف الدعائية والتقنية للدولة أو الأحزاب أو المؤسسة الدينية ، فهى من انتاج المثقف الذى يبدأ بالحلم ويستمر فى الحرية . المثقف من هذا النوع قد يكون هامشيا وقد لا يكون ، قد يكون فى دائرة صنع القرار وقد لا يكون ، فابداعه ليس مرهونا بموقع الفعل الثقافى ، وانما بقدرة الموقع على تنفيذ المشروع . ولذلك سرعان ما يتناقض هذا النمط من المثقفين داخل السلطة أو خارجها تناقضا حادا مع الموقع فيتركونه الى البيت أو المنفى أو القبر أو المستشفى العقلى أو أرصفة الشارع . أما الذين يستطيعون « الصمود » داخل السلطة السياسية أو الاجتماعية أو الدينية ، فهم يفقدون المشروع ، أى يفقدون أنفسهم كمثقفين ويتحولون فى أفضل الظروف الى خبراء : انتاج تقنيات الوعى واعادة انتاج الوعى ، والوعى الزائف .

لذلك يرى فتحى رضوان انه « ليس أصدق فى رواية التاريخ ، وتحديد خصائصه ، من قصص حياة الأشخاص الذين صنعوا هذا التاريخ ، وليس أصدق فى رواية الحياة العامة من الحياة الخاصة لمن خلقوا هذه الحياة العامة ولعبوا على مسرحها وأدوا الأدوار الكبرى فيها ، فالحياة الخاصة للكبار هى الصورة الخالية من التزييف للعصر الذى ينتمون اليه أو الذى ينتمى اليهم » (ص ٤) هكذا يصبح « المثقف » مصدر التاريخ وتصبح الثقافة التاريخ ذاته . وحتى عندما يمتدح هذا الشاعر أو ذاك سلطة الاحتلال وأعوانه ، فانه هو الذى يكتب التاريخ وليست السلطة أو « رجالها » . ويغيب « الشعب » عن النص ، لان « الوطن » هو الأصل . ويحضر « الناس » عندما يصبح النص شعرا . يقول : « انقطعت صلة الناس (بالشعر) فى بلادنا انقطاعا يكاد يكون تاما ، فلم يعد أحد يتذوق الشعر إلا من كان من المتخصصين والأدباء ، وتزداد القطيعة اتساعا بين الشعر والناس يوما بعد يوم حتى يكاد يخرج من حياتنا . ولا يدرى أحد ماذا سيفعل الشعر الحديث ، هل سيقدر له ان يحيا وان يحتل مكانة الشعر القديم ، وان يكون شاغلا من شواغل الناس وزادا روحيا وفنيا لهم ؟» (ص ٢١) . والتساؤل يغمر الأمل ، طالما اننا قد وصلنا فى الشعر التقليدى الى حافة اليأس .

وهو يضبط الجيل متلبسا بحالة التوقف عند منتصف الطريق أو التراجع ، لا يستثنى سوى سلامة موسى . وهو استثناء الموضوعية الصارمة لانه يختلف مع الرجل فى الكثير . ولكنك « اذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازنى وهيكل فعلا ، لا تعرف بالضبط ما الذى يريده أىّ منهم ، ثم لا تعرف الفارق

بين الواحد منهم والآخر » (ص ٢٤) ، « . . فالكتابة عندهم لم تكن معاناة روحية ، ولم تكن عن ايمان وعقيدة ولا ارتباط وتصميم . وقد عجل هذا التحلل الروحى بنهاية هذا العهد وبالكارثة الذى ختم بها » (ص ٢٥) . وهنا فقط يتذكر طه حسين وعلى عبدالرازق فى سياق التأريخ للتراجع عن الوعود ، والابتعاد عن الواقع الملموس (الاحتلال والنظام الملكى) . وينتهى الى هذا التقييم الشامل : « ان كبار كتابنا فى عصر ما بين الثورتين وعدوا بالتحرر وبالثورة وبقلب الأوضاع الفاسدة فلم يفعلوا من هذا كله شيئا ، سلروا على القديم وأيدوه فى بعض الأحيان ، كفروا بالثورة وداروا دورة طويلة ثم عادوا الى حيث بدأ عهدهم . ولذلك أصبح من الهين ان يجتمع كبار الكتاب فى معسكر واحد » (ص ٣٠) .

ويعنى فتحى رضوان عناية كبرى بالينابيع الفكرية والفنية الأربعة : الأزهر والجامعة والصحافة والفن (التمثيل : الغناء ، الموسيقى) . ومؤثرات الأزهر مباشرة وغير مباشرة . انها مباشرة فى حياة أحمد أمين وعبدالحميد الديب وعلى الغاياتى ، وغير مباشرة فى حياة الذين تأثروا بمحمد عبده على سبيل المثال . ومؤثرات الجامعة حاسمة خاصة فى خريجى « الحقوق » من قضاة ومحامين ، فالقانون والأدب والسياسة ثلاثة أشقاء بتعبير فتحى رضوان . وقد يجمع المثقف بين الأزهر والجامعة أو بين الأزهر والصحافة أو بين الجامعة والصحافة ، وهكذا يتكون « المثقف الشامل » . يقول عن الأزهر : « هو أبو الجامعات الحديثة ، وقد كانت هيئة كبار العلماء فيه بمثابة هيئة الأساتذة فى تلك الجامعات الحديثة . وقد كان قانون هيئة كبار العلماء فى الأزهر ينص على ان الأستاذ يبقى فى الهيئة مادام فى عقله (. . .) ذلك ان الأستاذ لا يقوّم بمال » (ص ٧٨) . وعن الجامعة قال انها كانت « شبحا مخيفا للانجليز » (ص ٧٣) . ولكن « الأفكار التى أثيرت فى فترة ما بين الاحتلال والحرب العالمية الأولى كلها معلقة لم يفصل فيها ولم ينته الرأى العام الى رأى حاسم بشأنها » (ص ٨٢) ذلك ان مثقفى العصر « تركوا جميع القضايا معلقة . بل لعلهم لم يقتربوا من قضية ما اقترابا كافيا (. . .) اذا استثنينا سلامة موسى الذى واظب على الدعوة الى الاشتراكية » (ص ٨٤) .

لذلك كانت المراجعة شبه الجذرية شبه الشاملة لمثقفى العصر الذين تركوا رغم كل شىء « شيئا له أثره وقيمته » وتعرضوا بين الحين والآخر « لبعض الأذى » واثاروا « أحلاما فى النفوس » (ص ٨٣) .

ان فتحى رضوان الذى يصف العهد العثمانى بالظلام ، وعهد المماليك بالدمار وعهد الاستعمار بالرغبة فى الغاء وجودنا (ص ١١٩) كان يدرى بأن « الثورة » على هذا التراث الكبير من علاقة السلطة بالمثقف المصرى تحتاج فى البدء الى مراجعة يستخلص منها السؤال الأكبر من الجواب : كيف يمكن للنهضة ان تستمر بالتوفيق بين التراث والعصر ، بينما التراث فى بعض جوانبه يستدرجنا الى « ماضوية » أكثر منها سلفية ، والعصر يستدرجنا الى « تبعية » أكثر منها غزوا ثقافيا ؟ وكيف يمكن للمثقف ـ بعد رحيل قوات الاحتلال ـ ان يحرس الوطن من بعض أبنائه .

وكانت حياة فتحى رضوان (توفى ١٩٨٨) جوابا فى صيغة سؤال أخير : لقد انتقل من السجن الى السلطة عام ١٩٥٢ وكان فى الحادية والأربعين ، ثم عاد الى السجن مرة أخرى فى سبتمبر ١٩٨١ وهو فى السبعين ، ولكنه كان قد وصل فى شيخوخته الى زعامة المعارضة الشرعية باعتباره مثقفا لا زعيما لحزب . وكان سؤاله المضمر : نعم لسلطة المثقف ، ولكن أين المشروع ؟ لقد سقطت النهضة فى ١٩٦٧ وزلزلت الهوية فى ١٩٧٧ فأين المشروع البديل ؟ حدد فتحى رضوان المصدر فقط : المثقف من الشارع السياسى .

القسم الثالث

مطبخ الايديولوجيا



الفصل السابع

شهادة توفيق الحكيم

(١)

بعد « يوميات نائب فى الأرياف » و« زهرة العمر » و« سجن العمر » هذه مرحلة أخرى من حياة لم أرد منها أيضا قص حكاياتها ، حكاية « خريف العمر » بقدر ما مزجت الأزمان والأحداث فى أحيان متعددة ، بصورة عفوية ، كى أصل مباشرة الى لب المقصود .

فالمقصود ليس مجرد ذكريات شخصية وغيرها من موضوعات مشابهة ، وانما يجب ان يكون لهذه المناقشات هدف عملى يجعل القارىء العربى فى كل مكان يشعر بواجبه نحو اعادة بناء العالم العربى على أساس التماسك بشعور روحى واحد وثقافة متحدة بوحدة الجذور . واعتقادى، ان الماضى ولاسيما القريب منه يجب ان يروى بلا حزازات أو مرارة أو مجاملة أو مبالغة لكى يساعدنا على فهم المستقبل واستنباط خير ما فى المراحل التاريخية السابقة وفى النفس والتراث فى عين الوقت أساسا لبناء مستقبل مشرق للانسان العربى . هذا على الرغم ، وأقولها بداية وصراحة ، اننى لست متفائلا ، بعد تأليف أكثر من مائة كتاب ومرور أكثر من ثمانين عاما فى رحلة العمر . . فأنا الآن أشعر بأن مجهوداتى لم تعط الثمار المرجوة . فنحن مازلنا فى القرن الثامن عشر وليس فى القرن العشرين . وأعنى ان تفكيرنا مازال تفكير القرن الثامن عشر . فحتى الآن ، ليس فى بلادنا طبقة ثقافية مفكرة متينة الأساس . عندنا ، أولا ، ناس فى حالة أمية هجائية أى لا يقرأون ولا يكتبون . وهؤلاء أقل الناس خطرا . لأن ثمة عظماء ، مثلا ، كانوا لا يقرأون ولا يكتبون . لكنهم بنوا . فمحمد على ، على سبيل المثال ، بنى دولة هو الذى لا يقرأ ولا يكتب . كما أعرف أناسا أميين فى الريف . لكن عقولهم حقيقة ، بمنتهى النقاء والتألق ، مع انهم لا يكتبون ولا يقرأون .

والواقع ، ان الخطورة تكمن فى هؤلاء الذين يقرأون ويكتبون ولكنهم أميون فكريا . أى اما انهم لا يقرأون بالقدر القليل من التعليم الهجائى الذى اكتسبوه ، أو انهم استطاعو أو يستطيعون ان يقرأوا من دون ان يفهموا . وتلك هى الغالبية . فالناس اليوم فى غالبيتها لا تفهم أو لا تريد ان تفهم . وتكتفى بالاشاعات عن طريق الأذن . فتسعون بالمائة ممن تقابلهم تجد ان لديهم معلومات فى كل شىء تقريبا .

لكنها معلومات قائمة على الاشاعات . . . نعم ، انهم يكونون أراءهم عن طريق الاشاعة والسماع . وهكذا لابد من التساؤل : هل الناس اليوم قادرة على فهم الكتابات المعقولة ؟ انهم يفهمون خطأ . أى يفهمون الأشياء بالعكس . ولذلك ، أجد اننى أضعت وقتى فى تأليف الكتب .

ولو اتجهت فى طريق آخر غير الكتابة لكانت النتيجة أفضل . فلو انصرفت ، مثلا ، الى الزراعة ، بدلا من الكتابة ، لكانت « الخبرة الزراعية » أسفرت عن محاصيل . وكذلك الأمر بالنسبة الى النشاطات الأخرى ، مثل الصناعة والتجارة . . وانما فى الكتابة والقراءة ، فأنت ترمى بمجهوداتك كلها فى صحراء لا تنبت شيئا .

وأقولها اليوم بوضوح : لو عدت شابا لاتجهت الى أى طريق آخر غير الكتابة ، لان الكتابة ، وأكرر ، هى مجهود فى صحراء لا يسفر عن شيء . وفى الغالب ، لو عدت شابا لاتجهت الى القضاء . فدراستى ، فى الأساس ، هى القانون . ولو اخترت من البداية هذا الطريق ، لكنت اليوم قاضيا على المعاش أشغل نفسى فى أمور متعددة ، مثل التردد على النوادى الرياضية ، والاعتناء بصحتى ، ولكان لى عائلة وأولاد وأحفاد أنظر اليهم ، وأتطلع الى مستقبلهم وهم يشيبون . أى ان اهتماماتى عندئذ هى اهتمامات رجل لعب دوره فى الحياة وأدى خدمة معينة ثم احيل الى المعاش . أما الكاتب أو المفكر ، فانه يظل يفكر الى ان يسقط ميتا لوحده أو مقتولا . لماذا ؟ لان المفكر لا يستطيع الاّ أن يفكر . والتفكير مستمر بالنسبة اليه ، على الدوام : مستمر على فراش المرض ، أو عند السفر وفى حالة الغنى أو الفقر كما فى حالة الجوع أو الشبع . انه تفكير لا ينقطع . فآلة الفكر لابد ان تعمل ، مثل القلب تماما . والمشكلة ، انك لا تضمن ان تفكيرك يصل سليما الى الناس الذين تفكر لهم ومن أجلهم ، أبدا .

الكتابة ، كما تكشفت لى ، بعد هذا العمر الطويل عمل غير مجد . فهل قرأ الذين يتهجمون علىّ ، وبعضهم حرض على قتلى ، كتاباتى ؟ فأنت تكتب فى العالم العربى لناس يسمعون عن طريق الاشاعة ولا يريدون ان يقرأوا ليفهموا أو ليحللوا لماذا قلت هذا الرأى أو ذاك . فاذن الكتابة اليوم فى عالمنا غير مجدية إلا اذا كنت تكتب لأغراض أخرى غير غرض نشر الأفكار الجديدة أو الاصلاحية . كما ان التجربة علمتنى ان الكتابة ليست مجدية أيضا على الصعيد المادى . فثمة جهات تحاصر الكاتب اذا كانت آراؤه لا تخدم مصالحها . فى المقابل ، فثمة جهات مستعدة لان « تدفع » للكاتب الذى يروج لأغراضها . وهذا خلاف ما يحدث فى الغرب عموما . فأنت لا تسمع هناك بكاتب تعرض الى الهلاك ، أو الى الاغتيال أو العنف لانه عبر عن آراء معارضة لا ترضى الرأى العام . ففى الغرب ، يتمتع الكاتب بحرية الرأى ، ويرد عليه بالرأى ، وليس بالعنف ، كما يجرى عندنا ، على سبيل المثال ، حيث الناس لا تقرأ وتكتفى بتبنى الاشاعة . رحمة الله على والدى اسماعيل الذى كان يريد ان يجنبنى طريق الأدب . فقد كان يعرض مخاوفه من اتجاهاتى الأدبية بصراحة ، ويردد أمامى ان واجبه كأب ان يوجه ابنه الى الطريق المأمون والأدب ليس بالطريق المأمون ولابد لى بالتالى فى عرف والدى من وظيفة تعولنى ولا بأس معها من اشباع هوايتى للأدب . لقد كان يعارض احترافى الأدب . والآن تكشف لى انه كان على حق .

لقد اشتهرت بسبب الأدب . وهذا صحيح . لكن المرء يمكن ان يشتهر فى أى نشاط أو قطاع حينما يتقن عمله ويتفوق فيه .

نعم . والدى كان على حق . فالأدب سبب لى الكثير من المتاعب واللعنات . وذلك بسبب تعلق الناس ـ فى بلادنا ـ بالاشاعة . ومثالى البسيط على ذلك « عودة الوعى » . بعد الاتهامات التى وجهت الى عند صدور الكتاب ، أعدت قراءته مرة ثانية وثالثة ورابعة ، لمراجعة آرائى . فأنا رجل بطبعى أحب الحق والحقيقة . بمعنى انه لا يمكن ان أتحدى الحقيقة أو أعتز برأى قلته واتضح انه خاطىء . ففى الحال أصحح نفسى لأن الرجوع الى الحق فضيلة . واذا اتضح لى انى أخطأت ـ وأحيانا كثيرة لابد ان أخطىء ـ فاننى أصحح على الفور ما قلت وأعترف بخطأى صراحة .

ولما أثار كتاب « عودة الوعى » الضجة اياها ، علما انى أحب جمال عبدالناصر وكان يحبنى ووقف بجانبى باستمرار ، تساءلت فى قرارة نفسى : هل أسأت حقيقة الى عبدالناصر ؟ ورجعت الى الكتاب بنية أن

أصحح نفسي ، أو ان أؤلف كتابا آخر أصحح فيه « عودة الوعى » . والله ما وجدت سطرا واحدا يمكن ان أشطبه لانى لم أتعرض الى عبدالناصر كشخص اطلاقا . فلم أطعنه فى شخصيته أو فى مواقفه الأخلاقية أو السياسية ككل . أبدا . أنا قلت انى كنت مع الثورة وعبدالناصر ووثقت فيه منذ اليوم الأول لدرجة ان بعض الناس سألونى : كيف تتخذ هذا الموقف المؤيد من عبدالناصر وهو الذى ألغى الدستور . فكيف تقبل كمفكر حر بحاكم يلغى الدستور ؟ فأجبت : أنا لا تهمنى الدساتير . وانما شخصية الحاكم . لقد شبعنا دساتير . وكانت الحكومات المتعاقبة تأتى بدساتير ثم تحكم بأساليب فاسدة . فالمهم ان يكون الحاكم نظيفا . وشباب ثورة يوليو هم فى غاية النظافة ، حتى ولو ألغوا الدستور . باختصار ، أنا مع الرجل الصالح . وهكذا ، استمر تأييدى لعبدالناصر . وبعد ذلك ، وجدت ان النظام الذى أعتبرته فى حكم الصالح بدأ يبتعد عن الديمقراطية . الدستور ليس مهما ، وانما المهم التطبيق . فالثورة كانت فى بدايتها نظيفة بصرف النظر عن الأخطاء الدستورية التى تنبه لها مختلف الجهات السياسية من يسار ويمين واخوان مسلمين وكل هؤلاء من المتمرسين بالسياسة والحكم . وقلت : آنذاك : أنا لست مع منتقدى الأخطاء الدستورية . بل يمكن ان نضحى بالدستور وبالنظم السياسية من أجل شباب نظيف ليس له مطامع غير خدمة البلد باستقامة ونظافة .

بعد ذلك ، رأيت ان النظام بدأ يتخذ شكلا ديكتاتويا فرديا بوليسيا . وفى البداية ، كنت أعطى الثورة بعض التبريرات فأقول قد تكون الثورة أخذت هذا المنحى لاعتبارات أمنية بغرض الدفاع عن كيانها فى وجه الأعداء ، الى ان وجدت فى النهاية ان المسألة وصلت الى حد غير مقبول ، خصوصا عندما يلجأ النظام الى تعذيب بعض المواطنين لمجرد الشبهة ، فيتم اقتيادهم الى المعتقل ويعذبون بأساليب تقشعر لها الأبدان . فقلت : هل ان المسئولية هنا على عبدالناصر بالذات أم على أعوانه ؟ بل ما هى نسبة مسئولية عبدالناصر : عشرون . . ثلاثون بالمائة على سبيل المثال ؟ وهل هو على علم بما يمارسه معاونوه من تعذيب فى المعتقلات . تساءلت بحثا عن اجابة مقنعة .

ثم وقعت الهزيمة . فى ١٩٦٧ بشكل غير متوقع . كان النظام قد شحن البلد ، عبر أجهزة الاعلام ، بانتصار على اسرائيل فى ساعات . كما وضعوا لافتات فى الشوارع : « سندخل تل أبيب بعد ساعات » . ثم جاءت مشكلة الطيران . وعبدالناصر نفسه تساءل : « كيف كنا نحن القادة نائمين فلم نتوقع أن يدمر الطيران الاسرائيلى الطيران المصرى على الأرض » . وبالطبع ، اتهم عبدالناصر الطيران ورجال الجيش بعدم الحذر والتنبه . لكن هذا لم يغير من طبيعة الأشياء . فما حصل هو أن الهزيمة كانت تامة فى خلال ست ساعات . وفى البداية لم أصدق أخبار الهزيمة . وقلت اذا كان « القمع » هو لحماية الثورة ، وهذا أمر قد نسكت عنه ، فان المسألة وصلت الى درجة هزيمة جيش أنفق عليه من دماء الشعب ، مما يدعو الى الحيرة والتساؤل . فكيف يدمر الطيران فى ست ساعات ويخطب عبدالناصر ويقول : لم يكن هناك جندى واحد يمنع الاسرائيليين من دخول القاهرة . لا يوجد عسكرى . . . فاذن أين اختفت الجيوش ؟

وبعد ذلك ، وجدت أن بعض النواب يرقصون ، والهزيمة قائمة ، فى مجلس النواب . « ترقصون ليه ؟» . « لأننا عاوزين عبدالناصر » . أجابوا . . . فى الوقت الذى كان فيه المنتصرون ساكتين يدرسون نتائج الانتصار بكل جدية ، ونحن نفتقر الى الجدية . كل هذا جعلنى أعيد النظر فى الأمور واتساءل : كان النظام فى البداية يسير فى الطريق الجيد ، واذا به ينقلب الى نظام بوليسى ومن نظام بوليسى الى هزيمة فالى وعى مفقود . ما السبب ؟

وأتساءل أيضا : مجلس الأمة أرقى هيئة فى البلاد ، يرقص تحت قبته النواب . . . كيف ؟ كنت أنتظر سؤالا واحدا من نائب يقول لجمال عبدالناصر : يا سيادة الرئيس ، لا يمكن أن نفرط بك لأن أمجادك وأخلاصك وتاريخك فى قلوبنا ، وانما لنا سؤال واحد : كيف حدثت الهزيمة ؟

أجل ، لم يحدث أن نائبا طرح مثل هذا السؤال . وقد تتبعت هذا ، وقلت فى « عودة الوعى » : اذن ، لقد كنا فاقدى الوعى . فتحمسنا الشديد ، أفقدنا القدرة على التحليل . ان عيب الشرق العربى كله انه

لا يحلل . فهو يصدر قرارات استنادا الى الاشاعة ، وليس على أساس القراءة . وكما قلت ، فالشرق عندما يقرأ لا يفهم كيف يحلل ما يقرأ .

وأنا لم أطالب بمحاكمة عبدالناصر . ولا حتى باستقالته . فلم أكن أريدها . وكل ما أردته هو أن يفهمنا لماذا حدث ما حدث . وأنا أصدقه . لقد كنت من المتمسكين به عاطفيا . وعندما مات ، بكيت وتألمت كثيرا . لأن الصداقة والحب شيء ، وما حصل شيء آخر .

ولقد كانت الهزيمة صدمة كبيرة . فحتى اللحظة الأخيرة ، كنت أتوهم اننا منتصرون . وقد جاءنى أحد الأصدقاء الى مكتبى وقال لى : « العريش سقطت ونحن نتقهقر » . فأجبت : اسكت . فأنت لا تعرف حقيقة ما يحصل . ان مصر لا تستهدف اكتساب أراض جديدة ، بل نحن نفعل كما حصل فى ستالينغراد . ولهذا فنحن نتقهقر من العريش ومن شرم الشيخ من أجل تطويق الجيش الاسرائيلى وابادته . ان خططنا العسكرية تقضى بدخولهم الى أعماقنا تمهيدا لتطويقهم .

وضحك الصديق . وقلت : . . لا يمكن أن نصدق أن التقهقر يمكن أن يكون نتيجة انهيار بهذه السرعة .

ثم كلمنى صديق آخر فى منتصف الليل بالتليفون قائلا : أنا أسمع الآن أن مصر وافقت فى هيئة الأمم على وقف اطلاق النار . . . فصرخت : « ازاى يحصل ده ؟» . وأضفت : « نحن منتصرون ، فكيف نوافق على وقف اطلاق النار ؟» .

كنت أتصور لهذه اللحظة ، اننا منتصرون . الى أن خطب عبدالناصر فى اليوم التالى خطبته الشهيرة وقال : « سوف استقيل » .

وتساءلت : « ازاى . . . ازاى » ؟

وهذا بالضبط كان حالى . وهذا بالضبط ما أردت أن أقوله فى « عودة الوعى » ، عندما كتبت ما يلى حرفيا :

« جلست أمام التليفزيون بفم مفتوح كالبلهاء استمع الى انهيار مصر الثورة الذى تم فى بضع ساعات . . . ثم استمر الطنين من حولى فى الأناشيد الحماسية وأغانى المطربين والمطربات ولافتات الشركات : النصر ، النصر . النصر شركة النصر لكذا ، وشركة النصر لكيت ، وسيارة نصر ومصنع نصر ومتجر نصر وكل شيء نصر فى نصر فى نصر الى حد مضحك يثير سخرية أى انسان عاقل . ولكن مصر لم تعد تعقل ولم تعد تعى . انها أصبحت مضحكة بهذه الألفاظ والأوصاف . فقد كانت تصدق من أرادوا ان يجعلوها تصدق انها تعيش غارقة فى الانتصارات ، انتصارات الثورة ، أيامك كلها انتصارات . . . لم يكن فينا رجل يقول أو يستطيع أن يقول : كفوا عن ترديد كلمة النصر هذه التى نطلقها بغير وعى ولا معنى على كل شيء يصادفنا . . . ان البلاد التى انتصرت فعلا الانتصارات العسكرية أو العلمية أو الحضارية لم تكثر هكذا ولم تسرف فى ترديد هذه الكلمة فى كل موضع وبمناسبة وغير مناسبة بلا حياء . . . » .

حتى عشية خطاب عبدالناصر لم أكن أصدق أننا هزمنا . لقد اعتقدت ، عندما وافقت مصر على وقف اطلاق النار ، أن أمريكا نفسها تمنت علينا هذه الموافقة ، بعدما حققنا الانتصار على اسرائيل ، فى مقابل معونات ومساعدات . . .

. . . وحدثت الهزيمة . وكنت أعتقد وما أزال أن من حقنا أن نحلل أسبابها بمعزل عن الحب الذى نكنه لعبدالناصر ، فقد كان يحبنى ويقدرنى . وقد أهدانى نسخة من كتاب « فلسفة الثورة » ، كتب عليها اهداء جميلا « الى باعث الأدب » . . . متمنيا علىّ كتابة « عودة الروح » مرة أخرى بعد الثورة . أجل . كنت أحبه . علما اننى لم أقابله قط فى حياتى كما لم أقابل قط فى حياتى رئيس حكومة أو دولة وهو فى الحكم .

وليس سرا أن عبدالناصر وجه الى عبر محمد حسنين هيكل دعوة الى تناول الشاى فى بيته فاعتذرت . وذلك بسبب عادة تأصلت فى نفسى منذ الشباب وهى البعد عن رجال الحكم .

وفى تناولى لمسألة الهزيمة ، لم أتطرق الى التفاصيل السياسية . لم أتحدث ، مثلا ، عن دور المشير عبدالحكيم عامر . فقد كان همى محصورا فى سماع وجهة نظر عبدالناصر حول أسباب الهزيمة ، مكتفيا ، بما رأيت . ولقد أخذت برواية انتحار المشير عامر ولم أقل انه اغتيل أو قتل كما روى بعضهم ، باعتبار انى أرفض الأخذ بالاشاعة واطلاق الأحكام قبل التأكد من الموضوع المطروح بصورة ملموسة .

ولو كان عبدالناصر حيا اليوم لقلت له : أنت تتحمل بالتأكيد جزءا من مسئولية الهزيمة . لكن لم ترتكب الأخطاء كلها . وأنا لا أشك فى وطنيتك ونظافتك . لكن لابد من تحليل العوامل التى أدت الى الوضع الذى وجدت نفسك فيه . . .

وهكذا ، فالغرض ليس ادانة شخص عبدالناصر بالذات ، وانما ممارسات معينة . وللأسف ، فقد التقط أعداء عبدالناصر من الرجعيين كتاب « عودة الوعى » لتحميله أكثر مما يحتمل وتوجيه سهام النقد لعبدالناصر .

. . . ولو كان عبدالناصر حيا اليوم لقلت له : « اننى مازلت متمسكا بكل سطر فى « عودة الوعى » . ولا أستطيع تغيير شىء فيه . وهذا ليس تجنيا عليك . . .

وأكثر من هذا . . .

فعندما ازدهر موسم الانتقادات لعبدالناصر ، وبعضهم انتقده فى ذمته المالية فقالو انه قبض مليونا أو عشرة ملايين الخ ، وبعضهم كتب أشياء اقشعرت لها الأبدان ، ومنها انه رفض توجيه الضربة الأولى للعدو كى لا يقوى نفوذ الجيش ، فعندما ازدهر هذا الموسم كتبت مقالة شهيرة فى « الأهرام » عنوانها « اغلقوا الملفات » . وذلك لأن بعض الناس استغل دعوتى الى « فتح الملفات » للتشنيع على عبدالناصر وليس من أجل الحقيقة . والدليل انهم اتهموه فى ذمته المالية وبـ« الخيانة » اذ رفض توجيه الضربة الأولى كى لا يدعم نفوذ المشير عامر . . فضلا عن اتهامات أخرى خطيرة . وهذا شىء مرفوض . وظهرت مذكرات وكتب كثيرة كلها على هذه الطريقة : مجرد اتهامات شخصية بلا دليل واحد وأكرر : لو كان عبدالناصر حيا ، لأرسلت اليه نسخة من « عودة الوعى » . وأنا واثق تماما من أنه كان سيقرأه باهتمام . . .

. . . وأعترف هنا اننى كنت أطلع عبدالناصر على بعض كتاباتى قبل نشرها . فعندما انتهيت ، على سبيل المثال ، من كتابة « بنك القلق » عرضت المخطوطة على محمد حسنين هيكل وقلت له : أنا لست مصرا على أن تنشروا الكتاب . وانما هدفى هو اطلاعكم على حقيقة الأوضاع . وقد عرض هيكل على عبدالناصر « بنك القلق » فاجابه : عندما يكتب توفيق الحكيم فلابد من نشر ما يكتب . هذا ، علما أن صراحتى تدفعنى الى القول انهم تأخروا بعض الوقت فى نشر الكتاب .

وتحضرنى هنا حكاية أخرى مع كتاب « السلطان الحائر » . كنت قد تخوفت من تصريحات لبعض المحافظين جاء فيها « اننا أعطينا القانون اجازة » . وظهر بعد ذلك أن عبدالناصر بدأ يتصرف وكأنه لا يريد للقانون أن يحد من ممارساته أو سلطته ، فكتبت « السلطان الحائر » بين استخدام القانون أو السيف . كان أمام هذا « السلطان » شخصان : من ناحية قاضى القضاة الذى يقول له : استخدم القانون لأنه يحميك حتى ولو كان يحد من سلطاتك . ومن ناحية أخرى ، الوزير الذى يقول للسلطان : « قانون إيه ؟ . . السيف يحسم كل شىء » .

وتردد السلطان . ثم اختار القانون .

والحكاية موجزها أن المسرح القومى شاء أن يفتتح موسمه بمسرحية « السلطان الحائر » . ولم يكن ضميرى يسمح لى بان أسبب مشاكل لعبد الناصر ، فقلت للذين جاءوا يحدثونى فى الموضوع : قبل عرض المسرحية ، يجب ان تطلعوا عليها الوزير المختص ، وكان آنذاك ثروت عكاشة . ذلك ان النظام قد يتضايق من بعض الاشارات فى المسرحية . علما بأنى كنت قد كتبت فى مقدمة المسرحية ، تجنبا لاحراج النظام ، ان المقصود بالسيف والقانون ما يجرى فى عالم اليوم فى ضوء هذا السؤال : « هل حل مشكلات العالم هو فى الاحتكام الى السيف أو الى القانون ؟ فى الالتجاء الى القوة أو

الى المبدأ ؟ ان أصحاب السلطان ـ ممن يملكون تقرير مصير البشر ـ يقفون الآن وفى يمناهم القنبلة الذرية أو الهيدروجينية وفى يسراهم القانون أو المبادىء . فى جانب القواعد الصاروخية ، وفى الجانب الآخر هيئة الأمم ، وهم حائرون خائفون لا يدرون . . . أو هم لا يجرءون على اتخاذ القرار الحاسم : أيهما يطرحون وأيهما يستبقون ؟ هذا الموقف الخائف من مسئولية الاختيار النهائى بين السيف والقانون ، قد جر العالم كله معه الى هذه الحيرة الشاملة والاضطراب العام . . . » .

وقد اعتقدت ان هذا « التوضيح » كاف لابعاد « الشبهة » عن المسرحية ، من ناحية تجنب احراج نظام عبدالناصر . فليس هو « المقصود » وانما ما يجرى خارج مصر ، وفى كواليس هيئة الأمم . لكن محمد حسنين هيكل اطلع على المسرحية قبل عرضها على خشبة المسرح . وجاءنى يقول : « ايه اللى بتقوله ده . . . الأمم المتحدة ايه وبتاع ايه . ده على بلدنا . السلطان الحائر المقصود بها بلدنا . . . » .

فأجبت ضاحكا : ازاى ؟

فرد : أجل . . . أنت تقصد بالمسرحية بلدنا .

فأجبت : على كل حال ، سوف أعارض نقلها الى المسرح اذا كنت تعتبرها خطرا على النظام . . .

أما ثروت عكاشة ، فقد قرأ المسرحية . وقال : اجلوا عرضها . ولا تفتتحوا بها الموسم . وانتظروا شهرين ثلاثة .

وهكذا ، عملت واجبى من حيث اننى لم أشأ ان افاجىء الدولة بالتحدى فلم يكن غرضى تحدى عبدالناصر أو اثارته على الاطلاق .

ولقد كتبت الى عبدالناصر فى مناسبتين . الأولى تحدثت عنها فى كتاب « عودة الوعى » . كنت فى حجرتى مريضا أتابع على شاشة التليفزيون جلسات اللجنة التحضيرية لعقد المؤتمرالقومى . وقد أعجبنى فى المناقشات روح الديمقراطية والحرية فكان الجدل يحتدم بين بعض الأعضاء وجمال عبدالناصر رئيس الجمهورية حول مفهوم الديمقراطية . وقد ظهر كما كتبت فى « عودة الوعى » فى تلك المناقشات المحتدمة واسع الصدر طويل الصبر . فلم أتمالك ان أرسلت اليه برقية أقول له فيها انى رأيت ، وأنا على فراش المرض ، صورة جديدة لمصر تتشكل أمامى . فرد على ببرقية يشكرنى ويتمنى لى الصحة .

أما المناسبة الثانية ، فتتعلق بمحمد حسنين هيكل اذ عينه عبدالناصر وزيرا للارشاد . وعندما سمع هيكل بهذا التعيين من الاذاعة ، اعتقد ان الهدف من ذلك ابعاده عن « الأهرام » وان على صبرى قد يكون هو « المحرض » .

وجاء هيكل الى « الأهرام » وطلب ان اجتمع به ، وأبلغنى حكاية تعيينه وزيرا ، من دون ان يتحدث عن علاقة على صبرى بالأمر . وقال : انهم يريدون ابعادى عن « الأهرام » . وأنا لا أريد ذلك . فانزعجت . فقال : هناك حل واحد . وهو ان تقابل عبدالناصر وتقنعه بان أبقى فى « الأهرام » . فقلت : ليس من عادتى ان أقابل الحكام ، فأجاب : لكنه يريد ان يستقبلك ، فقلت أفضل ان أكتب له رسالة . فوافق هيكل . وهذا ما فعلت .

وكتبت الى عبدالناصر بتاريخ ١٩٧٠/٤/٢٦ بصراحة شديدة . قلت له : من مصلحة الدولة ان يبقى هيكل فى « الأهرام » لكى تستمر قوة الصحيفة ، خصوصا ان هيكل يكتب بصراحة ، وان ثقة المواطنين تتزايد بالأقلام الحرة فى « الأهرام » . وأضفت حرفيا : « ان جريدة « الأهرام » باستقلالها وبما فيها من أقلام حرة يثق بها الناس قد استطاعت وتستطيع دائما ان تشيع فى النفوس الثقة والأمل . . . صدقنى يا سيادة الرئيس ان جريدة كالأهرام بأقلامها المستقلة تستطيع ان تعالج نفسية الرأى العام بأفضل مما تستطيع وزارة من الوزارات . ولا أقولها دفاعا عن زميل . فالموقف أجل وأخطر . . . » .

ولا أريد هنا ان أتحدث عن الذيول أو المضاعفات التى خلفتها الرسالة . فهذه حكاية معروفة ، لاسيما ما يتعلق منها بالتحقيق القضائى الذى فتحه النائب العام ، محاولا ان يعرف هل كان حاتم صادق زوج كريمة ناصر ، وهو الذى تسلم الخطاب باليد وأوصله الى الرئيس ، على علم بمضمون الخطاب ، وهل كان

الزميل لطفى الخولى على علم بدوره بالموضوع ، وهل ان نوال المحلاوى (سكرتيرة هيكل) قد اطلعت على الخطاب وقرأته مرتين وصورته ؟

قلت لا أريد أن أتحدث عن ذلك كله ، واحيل القارىء الى وثائق التحقيق كما نشرتها فى كتاب « وثائق فى طريق عودة الوعى » (منشورات دار الشروق) . لكن السؤال الذى طرحته فى نفسى هذه القضية هو : هل ان من يتشجع ويرسل الى رئيس الجمهورية بنصح يعتبر عمله غير لائق ويستحق الضرب ؟

المهم ان هيكل أبلغنى بعد ذلك ان عبدالناصر طلب منه ان يبلغنى بان قلقى ليس له مسوغ . فعمل هيكل فى الوزارة سوف يكون اضافيا وانه يغادر « الأهرام » ، وسيمارس المسئوليتين معا . وهذا سيكون لفترة محدودة جدا .

وزاد هيكل : انه موافق شخصيا على هذا الحل . وقد أبلغ عبدالناصر انه لن يتقاضى سوى مرتب واحد ، وهو مرتب « الأهرام » ، وليس مرتب الوزارة .

... وسويت القضية .

وهذا الحادثة أكدت لى ان عبدالناصر يستمع الى رأيى على الرغم من اننى لم أعامله المعاملة التى كان ينتظرها ، ولاسيما من حيث اننى لم ألب الدعوة الى زيارته . وهذه شهادة أقدمها بصراحة تامة . فقد خيل الىّ فى البداية ، ان مسرحية « السلطان الحائر » سوف تؤثر فى موقف عبدالناصر منى ، أو فى نظرته الىّ ، لما فى هذه المسرحية من « اشارات وغمز » . لكن ذلك لم يحدث . وهذا ما دفع هيكل ربما الى حتى على توجيه رسالة الى عبدالناصر اقترح فيها ابقاءه فى « الأهرام » .

وهكذا ، لم يغير عبدالناصر من شعوره تجاهى . ولم يبد عليه تأثره لما كتبت ، واستمرت المودة على البعد .

وقد طرحت قضية هيكل علىّ فى ذلك الوقت تساؤلا يتعلق بامكان الجمع بين الوزارة والكتابة ومدى تأثر الكاتب بممارسة مسئولية سياسية .

وأعترف الآن اننا لم نعط الموضوع آنذاك حقه من الاهتمام ، ربما لانه كان يعنينا بالدرجة الأولى ان يستمر هيكل فى كتابة مقالاته « بصراحة » لاطلاعه على دخائل الأمور من موقعه فى السلطة . أى باختصار ، كنا بحاجة الى « معلومات » هيكل ومعرفة رأى الحاكم وتصرفاته عبر هذه المقالات التى كنت اقرأها باستمرار . ويهمنى ان أذكر فى هذه المناسبة ان هيكل يكتب جيدا . ففى مقالاته لمسات تكاد تكون فنية ، واسلوبه ممتع . ولا أظن انه يخطىء فى النحو .

أما من جهتى ، فأنا أرفض الجمع بين الوزارة والكتابة . وأكشف اليوم ان أحد الأسباب التى منعتنى من زيارة عبدالناصر هو خوفى من ان يعرض على منصب وزير للثقافة على سبيل المثال ، وان يحرجنى . وأنا رفضت من زمان ان أكون وزيرا . وقد عرضت على الوزارة للمرة الأولى فى الثلاثينات . وفى تلك المرحلة ، كان هناك « حزب السعديين » انشق عنه أحمد ماهر والنقراشى ومحمود غالب (وكان مستشارا ويعرف والدى اسماعيل وتربطنا به صداقة عائلية) وآخرون . وفى أحد الأيام ، زارنى محمود غالب وكنت فى المستشفى ، وأبلغنى انه بصدد تأليف حزب آخر مع المنشقين عن السعديين ، ومنهم ابراهيم عبدالهادى . واقترح علىَّ الانضمام الى الحزب ، على ان يرشحنى لتولى منصب وزارى ، والكتابة فى عين الوقت فى صحيفة يصدرها الحزب . أجبته على الفور : أنا لم يخطر فى بالى منذ كنت دارسا للحقوق فى الوزارة ، علما ان من بين اخوتى من كان يتمنى هذا . وفعلا ، تحققت أمنيته فيما بعد .

يومذاك ، كان مثلى الأعلى للكاتب الناجح (اناطول فرانس مثلا) ولم أتمثل بالوزراء قط . فكان همى على الدوام العمل فى الكتابة وتجنب العمل السياسى . لكن ، ثمة أدباء مارسوا العمل السياسى ومنهم طه حسين ومحمد حسين هيكل . وليس يمكننا ان ننكر ان السياسة لابد ان تؤثر فى العمل الأدبى . فلو لم يكن هيكل وزيرا أو رئيس حزب ، لكان قد كتب أشياء كثيرة فى الرواية . ولكنه بعد ان كتب « زينب » عمل فى السياسة . ثم بدأ متأخرا كتابة رواية عنوانها « هكذا خلقت » . وقد قرأتها . ووجدتها من أمتع ما يمكن . وانما جاءت متأخرة . أى جاءت فى وقت بدأ يظهر فيه كتاب قصة ورواية مثل نجيب محفوظ

واحسان عبدالقدوس وسواهما من أولادنا . وهكذا ، لم تأخذ « هكذا خلقت » حظها ولم يلتفت اليها أحد . اذن ، لو ان محمد حسين هيكل استمر فى سكة الأدب ولم يكن وزيرا ، لافاد الأدب وأثرى الرواية .

أما بالنسبة الى طه حسين ، فان السياسة لم تطغ على أدبه فكان شاطرا ويعرف كيف يتنقل بين جهات مختلفة . وكان رحمه الله يحب الألقاب ، ويطمح الى لقب باشا . وقد عرف الملك فاروق بذلك ، فصار يعاكسه لغاية ما أخذ منه ما يريد . ولا أريد أن أطيل الآن فى موضوع الأدب والأدباء ، لكن يهمنى هنا أن أستخلص العبرة ، بالاشارة الى طبيعة العلاقة التى يجب أن تقوم على الدوام بين الأديب والحاكم . ورأيى يتلخص فيما يلى : (هنا أمسك الحكيم القلم وكتب بنفسه) .

« علاقة الأديب بالسياسى يجب أن تكون على أساس الهدف الأسمى لجوهر الانسان . . . أى أن الأديب يسهم اسهاما فعليا فى تكوين هذا الجوهر الرفيع فى انسانية السياسى . أما الوسائل العملية التى تدخل فى باب « الغاية تبرر الوسيلة » والتى على أساسها يخرج السياسى على المستوى الرفيع الى المستوى الهابط فى الأخلاق والسلوك بحجة أن هذا هو الطريق الموصل الى هدفه السياسى . . . وهو ما يسمى أحيانا « التاكتيك » فهو ما يأنف كثير من الأدباء الحقيقيين عن مجاراة السياسى العملى فيه . . . وقد قرأت أن مكسيم جوركى الأديب الموالى للثورة الروسية عندما احتك بها وبأساليبها ولم يعجبه ما استخدمته من أساليب ، رأى لينين ، وهو صديقه ، أن يقنعه برفق أن يبتعد عن الثورة ويعيش فى مدينة سميت باسمه ، ويترك الثورة بما فيها من ضرورات لابد من استخدامها فى الأسلوب أو التاكتيك الذى يؤدى الى نجاحها . . . وأنا أيضا ابتعدت عن الأحزاب السياسية وعن أصدقائى الشخصيين عندما كانوا فى الحكم لأنى خشيت أن أكون مضطرا الى موافقتهم على أساليب لا ترضى عنها المثل العليا التى أرى من واجبى الأدبى الدفاع عنها والايمان بها » .

لقد قلت انى لم أقابل فى حياتى قط رئيس دولة ، ولم أسع الى ذلك . لكننى أسارع الى تصحيح ذلك ، باضافة استثناء كان « خارجا عن ارادتى » نوعا ما ، وهو لقائى بالرئيس الراحل أنور السادات . فقد اجتمعت به فى مناسبتين فرضتا على . وسوف أتحدث عن ذلك الاستثناء بالتفصيل . . .

والواقع ، أن السادات اعتمد معى أسلوبا عجيبا . فلم أطلب قط مقابلته . لكنى كنت أفاجأ باتصال هاتفى من رئاسة الجمهورية يبلغنى أن الرئيس سوف يستقبلنى بعد قليل ، وانه أوفد الىّ سيارة تقلنى الى الرئاسة .

ولقد أصبت بالحرج . فكيف يتسنى لى الاعتذار أو رفض الدعوة خصوصا أن الرئيس وضعنى أمام الأمر الواقع . فلم يكن يمضى وقت يسير على الاتصال الهاتفى حتى تكون سيارة الرئاسة قد وصلت الى بيتى .

وهكذا ، فان الدعوة الى مقابلته هى أشبه بـ « أمر » رئاسى لم يكن لى أمامه إلا أن أذعن بصفتى مواطنا عاديا .

ولقد قابلته مرتين على انفراد . مرة فى القاهرة ، وأخرى فى المعمورة بالاسكندرية .

وها هى حكاية اللقاء الأول . فقد ساءت علاقتى بالسادات قبيل حرب أكتوبر ٧٣ ، عندما أعلن فى احدى خطبه أمام مجلسى الشعب والشورى قبل أشهر من حرب أكتوبر ٧٣ ما معناه أن الرؤية غير واضحة أمامه . وثمة حالة من الضباب ، بما يخص مواجهة الموقف على صعيد أزمة الشرق الأوسط . فهو غير قادر على وضع خطة لمواجهة اسرائيل من ناحية ولمعالجة الوضع الداخلى من جهة ثانية .

فجاءنى المفكرون والأدباء يسألوننى الرأى : كيف نتصرف ؟ فقررنا أن نكتب له رسالة نقول له فيها : بما انك تعيش حالة ضباب وعدم وضوح فى الرؤية» فلماذا لا تستشير البلد ؟

واقترح على المفكرون أن أكتب بيانا بخط يدى فى هذا الخصوص . وهذا ما فعلت . ولقد قلت له فى نهاية الخطاب ما موجزه أن بقية المواطنين يواجهون حياة صعبة بسبب سوء الخدمات العامة والاهمال . وقد

تحملوا ذلك بصمت بسبب هذا الشعار : لا صوت يعلو على صوت المعركة . واذا بالأمر فى نظرهم ينقلب الى مهزلة وسخط وقرف عام . ولابد من حل سريع لهذا الوضع . ولا يمكن أن يكون هناك حل الا فى الصدق ، والصدق وحده ، لأن الصدق هو الذى ينهى الحيرة ، ويطمئن الناس ويهدىء النفوس . ولأن الغليان فى باطن الاناء يهدأ اذا كشف الغطاء . ان الشعب يريد أن يقتنع . ولابد لراحة باله واقتناعه من عرض حقائق الموقف أمامه واضحة من كل جوانبها وعليه هو أن يقدر . وأن يعرف . . . وهذا يقتضى النظر فى بعض الاجراءات التى تسير عليها الدولة اليوم . ومنها حرية الرأى والفكر وحرية المناقشة لالقاء الضوء على الضباب حتى تتضح الرؤية! ويمكن ذلك داخل المؤسسات . على ألا يكون للدولة أى رأى مسبق تضغط به على أهل الرأى وتجعلهم مجرد أدوات لترديده وترويجه . بل أن تكون الدولة آخر من يبدى الرأى بعدما تستمع وهى جادة الى رأى مصر الحرة أولا لا أن تصوغ هى الرأى وتضع الشعار وتلقى به الى الناس وتفرضه عليهم فرضا . آن للدولة فى هذه الظروف العصبية أن تتخفف هى من كل العبء والمسئولية وتضعها على كاهل الأمة . ان فى ذلك مصلحتها وصونا لها أمام التاريخ .

ولقد غضب السادات جدا بسبب هذا البيان ، خصوصا ان نسخة منه نشرت فى بيروت قبل أن تصل اليه تحت عنوان خطير هو « أدباء مصر وكتابها ضد السادات » . وقد قرأ الرئيس ذلك فى صحف بيروت ، وطلب نسخة أصلية من البيان . وغضب علينا . وأقصد مجموعة الأدباء والمفكرين الذين وقعوا البيان ويبلغ عددهم نحو المائة ، ومنهم رئيس مجلس ادارة احدى المؤسسات الصحفية . وشهادة للحقيقة ، فان هذا الرجل اعتذر فى البداية عن عدم توقيعه البيان بسبب موقعه الرسمى . واقترح تليين لهجة البيان . لكنه عندما عرف اننى الذى كتبته وافق على التوقيع .

ولا أريد أن أكشف هنا هوية هذا الزميل وأن كان اسمه وحكايته معروفين . وما يهمنى قوله هو انهم عزلوه من منصبه على أثر ذلك . وان السادات تأثر منى وقال : كيف يقدم الحكيم على هذه الخطوة أنا الذى أقدره ؟ ثم أوفد الىّ أحد معاونيه لتلطيف الأمور . وأبلغنى الموفد أن الرئيس متألم جدا بسبب هذا البيان . ويهمه أن يعرف كيف تسرب الى صحف بيروت ، ونشر بالصيغة اياها وكأنه موجه ضده شخصيا . ثم استدعانى . وطلب ان أقابله . وكان يعرف تماما موقفى السلبى من مسألة مقابلة الرؤساء . فلجأ الى أسلوبه العجيب . . . وهو وضعى أمام الأمر الواقع . فقد جئت ذات يوم الى مكتبى فى « الأهرام » حيث أبلغت أن الرئاسة سترسل الى سيارة بعد قليل للذهاب الى الرئيس فى القناطر الخيرية .

وجاءنى د. عبدالقادر حاتم بالسيارة . وتوجهنا معا الى القناطر .

واستقبلنى السادات بترحاب ، وبمداعبة . سألنى : أين العصا يا توفيق ؟ فقلت : تركتها فى الخارج ؟ فقال : ولماذا تركتها . أعرف أن العصا لا تفارقك ؟ ودق الجرس . وحملوا العصا الىّ .

وقبل أن يتكلم ، قررت أن أتخذ المبادرة ، خصوصا اننى كنت أعرف الغرض من هذه الزيارة ، فوفرت عليه طرح الأسئلة ، وقلت : غرض البيان واضح . وسببه انك ذكرت بنفسك اننا أمام حالة من الضباب .. فلماذا اذن لا تلجأ الى الأمة لازالة هذا الضباب ؟ وأضفت : لقد فهمنا من خطابك انك عاجز عن اتخاذ القرار . فلماذا اذن لا تلجأ الى المفكرين لاستشارتهم ؟

وهكذا وجهت لك هذا البيان بطلب من المفكرين أنفسهم .

وأجابنى :

● لقد تألمت لسبب واحد ، هو انكم كتبتم هذا البيان فى الوقت الذى كنا فيه نستعد سرا للمعركة . وكشف لى سر التحضير للحرب . وقال ان أولادنا يتدربون على عبور القناة .

واعترف أن الرئيس السادات كشف لى سر الاستعدادات الجارية للحرب بصورة غير مباشرة .

وأجبت : كيف تريدنا يا سيادة الرئيس أن نعرف ماذا تعدون فى الخفاء ؟

وأجاب :

● وهل تنتظرون منى أن أكشف استعدادات الحرب ؟

وأجبت :

- وكيف تريدنا أن نعرف انك تشتغل فعلا . ان الانطباع السائد هو أن السادات لا يعمل . وانه غير قادر على اتخاذ القرار ؟

وقد استمرت المقابلة ساعتين . ويمكنني القول اليوم أن حديثه عن الضباب وعدم وضوح الرؤية فى مجلسى الشعب والشورى قد يكون الغرض منه التمويه وتضليل اسرائيل .

ولقد تحدثنا أيضا فى مواضيع أخرى . وعرض على « ماكيت » لدار أوبرا جديدة . وسألنى رأيى فى التصاميم . واغتنمت الفرصة لأقول له : لى طلب وحيد . وهو أن تعيدوا الأدباء الذين وقعوا البيان الى مواقع عملهم . لقد تشردوا ، وفصلوا من وظائفهم ، أو نقلوا الى أماكن بعيدة ، وهذا التنكيل والتشتيت غير جائزين . ان شرطى الوحيد هو أن تعيدوهم الى وظائفهم السابقة ، لاسيما انني كنت الاستثناء الوحيد ، فلماذا يعاقبون من دونى .

وأجابنى :

● أنا مستعد . شرط ان يعتذروا لى شخصيا .

وقلت :

- يعتذرون لماذا ؟ فماذا فعلوا لكى يعتذروا ؟ ثم . . . اننى أعتذر الآن نيابة عنهم ، فأنا الذى كتبت البيان ، واذا فعلت ذلك خطأ ، فلاعتقادى انك عاجز عن انقاذ الموقف ، ومن الضرورى اثبات وجود المفكرين .

وأضفت : وأنا أتحمل مسئولية كل ما ورد فى البيان .

وردّ على بكلمات لست أتذكرها اليوم . ولكننى أذكر اننى أجبته بما يلى :

- أنا رأس البلاء فى كل ما أصابك . والآخرون غير مسئولين .

وحدثته عن رئيس مجلس الادارة الذى طرد ونفى .

وقلت للرئيس : ماذا أقول لهذا الزميل ؟ وكيف أقابله : ازاى . . . ازاى ، خصوصا انه كان من دعاة تلطيف البيان ! اننى أرى نفسى مسئولا عن مصيبة الرجل .

وردّ السادات :

● أنت لست رأس البلاء يا توفيق . أنت رأس الحكمة .

وأجبته :

- لا يمكننى السكوت عن قضية الزملاء . وأطلب تصحيح أوضاعهم . وأجاب :

● سوف أفكر فى الموضوع .

وخرجت من المقابلة لأكتب بيانا فى الصحف ، أقول فيه ان الرئيس وعدنى باعادة المفصولين الى وظائفهم . وقد فعلت ذلك لاحرج السادات وأضعه أمام الأمر الواقع . وبالفعل ، أعادهم الى أماكن عملهم بعد فترة ، وبالتدريج .

انها ، بايجاز ، قصة لقائى الأول بأنور السادات . وهو لقاء بدأ ، كما ذكرت ، بخصومة .

أما اجتماعى الثانى به فيعود تاريخه الى عام ١٩٧٦ . ولست أذكر اليوم بالتحديد . وكان يعرف عنى عدم انحيازى وتجردى فى ابداء الرأى ، فاتصلوا بى من الرئاسة فى بيتى . وقالوا لى ان الرئيس يريد ان يستقبلنى فى استراحة المعمورة فى الاسكندرية فى الساعة الواحدة من ظهر غد . وان سيارة خاصة من الرئاسة سوف تنقلنى الى هناك . وللمرة الثانية ، يلجأ السادات الى « اسلوبه العجيب » ، أى الى فرض الأمر الواقع ، فحاولت ان أتهرب بالقول ان السفر الى الاسكندرية بالسيارة أمر شاق بالنسبة الىَّ . وردوا على : ولماذا لا تسافر بالقطار ؟

ولم يتركوا أمامى فرصة للتفكير . وأضافوا على الفور : سوف نحجز لك اذن بـ « الديزل » . وسوف تجد سيارة من الرئاسة فى انتظارك بالاسكندرية لكى تنقلك الى استراحة المعمورة .

ووجدت الرئيس ينتظرنى بمفرده فى قاعة كبيرة فى الاستراحة ، فرحب بى قائلا والابتسامة تملأ فمه :

● العصا موجودة . . . لكن البيريه فين ؟ فأجبت : نحن فى شهر مايو . والدنيا حر . ولا أضع البيريه فى أيام الحر .

فقال :

● « مش معقول يا توفيق بيه . البيريه فين ؟» .

فأخرجت البيريه من جيبى . وقلت : هذه هى .

فأجاب مداعبا : لابد ان تضعها .

وهذا ما فعلت .

وانتظرت ان يبدأ الحديث فى قضايا محددة . لكنه صمت . ولم يقل شيئا . وانتظرت . فلم ينبس بكلمة . فرحت أتحدث وأقول رأيى فى مختلف القضايا المطروحة ، وهو ينصت باهتمام . وكان بعض الأصدقاء قد أبلغنى قبل ان أقوم بالزيارة ان الأحاديث كلها مسجلة . وان ثمة آلات تسجيل دقيقة فى اناء الزهور الموجود على احدى طاولات القاعة . وقلت فى نفسى : يا حبذا ان يكون هذا الحديث مسجلا لكى يسمعه الرئيس مرة أخرى .

لقد حدثته بصراحة . وأذكر انى كلمته فى زيارة بريجنيف المتوقعة الى القاهرة . وقلت له : لقد أجريتم استقبالا شعبيا كبيرا لنيكسون . وخرجت الجماهير تحييه وتهتف له . ولابد من فعل الشىء ذاته مع بريجنيف

فقال

● والله لم أتدخل فى موضوع الاستقبال الجماهيرى لنيكسون . لقد كان عفويا .

فأجبت :

- لن يصدق أحد هذا الكلام . فاذا لم يكن استقبال بريجنيف فى مستوى استقبال نيكسون ، فهذا سيسيء الى العلاقات مع موسكو ، وسوف يكون الأمر أشبه بـ « دوش بارد » ينزل على رأس بريجنيف .

وأضفت :

- واذا كنا غير قادرين لسبب أو لآخر على اعداد استقبال جماهيرى لائق ببريجنيف ، فانى أقترح ان تجتمع به فى بلد آخر .

وأجاب السادات :

● لقد زرت موسكو مرات متعددة . ومن المفروض ان يرد لى بريجنيف الزيارة .

وأضاف :

● وسوف نتخذ من جهتنا ، على الصعيد الرسمى ، مختلف التدابير التى تؤمن نجاح الزيارة .

وأجبت :

- على الصعيد الرسمى لا يكفى . فلابد أيضا من استقبالات جماهيرية ، كما حدث مع نيكسون .

ولم يشأ الرئيس ان يستمر فى الحديث فى هذه النقطة بالذات .

ثم نبهته الى هذا اللقاء من حوادث الفتن الطائفية ومحاولات الدس بين أبناء الوطن الواحد . وقلت : الوحدة الوطنية أساس كل شىء . ولابد من معالجة هذه المشكلة بمزيد من الاهتمام . فالقرآن نفسه يمجد المسيح . والتعصب لا يجوز . وقال لى : سوف أجمع شيخ الأزهر وبابا الأقباط .

وبعد ذلك ، تحدثنا فى نشاط اليسار فى مصر . وكان متخوفا من ذلك . وقلت له :

- لماذا القلق ؟ ففى دول أوروبا الغربية أحزاب شيوعية ، مع ان الرأى العام فيها غير شيوعى . والمناقشة الديمقراطية ومواجهة الرأى بالرأى هما الحل الأمثل .

وليته سجّل الحديث . فالمشكلة مع السادات تكمن فى أحد جوانبها فى معاونيه وفى الأجهزة وفى المنافقين الذين يسعون الى توجيه سياسة الدولة فى ضوء مصالحهم الشخصية . وهذه المشكلة كانت قائمة فى ولاية عبدالناصر .

وأذكر ان احد معاونى عبدالناصر ذكر لى ان الرئيس وقع فى حرب اليمن ضحية مستشارى السوء . اذ قيل له ان مشكلة اليمن تحل بفرقة مصرية واحدة ، وفى أسبوع واحد . وثبت فيما بعد خطر المشورة .

ان احدى مشكلاتنا فى العالم العربى كله وليس فى مصر فحسب ، تتمثل فى طبقة من المستشارين المضللين حول المسئول ، تحاول ان تؤثر فيه وفق مصالحها الشخصية . واضع ممارسات « الأجهزة الخفية » فى عين المستوى . وأذكر هنا مثالا بسيطا ، فعلى أثر البيان الذى وجهته الى السادات ، قاطعتنى أجهزة الاعلام من اذاعة وتليفزيون . وفى احدى المناسبات ، وتحديدا مناسبة تكريمية لعميد المسرح يوسف وهبى تحدثت عن مواهب الفنان ، فاذا بالاذاعة توقف البث تجنبا لذكر اسمى وتحذف ما قلت .

والمسألة ليست بسيطة كما يخيل للوهلة الأولى . انها مرتبطة بقضية أكثر عمقا وأهمية ، تفتح أمامنا ملفات وموضوعات متشعبة ، عنيت قضية الديمقراطية . وهذه نقطة من المفيد الرجوع اليها .

قلت انى التقيت مع أنور السادات مرتين على انفراد . ولم أشأ ان أقول ثلاث مرات . ذلك ان المناسبة الثالثة التى قابلته فيها لم تكن وقفا علىَّ ، وانما جاءت فى سياق لقاء عام شارك فيه عدد من الكتاب والمفكرين وأهل الرأى . وتتمثل لذهنى الآن هذه المناسبة . فقد جاءنى ذات يوم من العام ١٩٧٨ اخوانى فى اتحاد الكتاب يبلغونى ان الرئيس ينوى زيارتنا فى مقر الاتحاد . واقترحوا علىَّ بصفتى ، رئيسا للاتحاد ، منحه الرئاسة الفخرية للاتحاد . وحجتهم فى ذلك ان له مؤلفات . وأجبت : اذا كان هذا رأيكم ، فليكن فليست لدى أسباب تدعو الى معارضة الاقتراح ، مما يسبب لنا احراجا .

وهكذا ، لم أجد بدا من ان أؤجل سفرى أربعا وعشرين ساعة . ولقد سر السادات كثيرا بتنصيبه رئيسا فخريا . ودعانا الى حفلة افطار فى استراحة المعمورة . وكان ذلك خلال شهر رمضان ، فيما أذكر . وشئت ان أجلس فى وسط الكتاب . لكنهم أصروا على أن أكون الى يمين الرئيس . وجرى تبادل كلمات فى شتى الشئون . تحدث الرئيس عن الاتحاد ودور الكتاب وردوا عليه . واذا به فى وسط الأحاديث يعلن عن قرار بمنحى « قلادة النيل » .

هال من المفيد ان أذكر انى لم أتسلم قط هذه القلادة ؟

لقد صدر مرسوم جمهورى بالأمر ، ونشر الخبر فى « الأهرام » . لكننى تمنعت عن تسلم القلادة حتى اليوم . فأنا لا أتعلق بمثل هذه الأشياء وبالمظاهر . وهذا عائد الى تركيب طبعى ، هذا الطبع الذى سجننى طول العمر . ألم أكتب فى « سجن العمر » ان « والدى كان يملك مزية لم أرثها عنه ، وهى حرصه على التغلغل فى التفصيلات الدقيقة لكل شئون الحياة . . . فى حين لا أستطيع ان ألم إلا بالخطوط العريضة للأشياء . فى معانيها الكبرى لا فى تفصيلاتها . وأميل الى التخفف من كل ما أستطيع الاستغناء عنه . فأنا لم أحمل ساعة قط . ولا أحاول اقتناء طرفة من الطرف أو تحفة من التحف . ولا أتناول إلا ما كان ضروريا صرفا . . . »؟

ولعل هناك سببا آخر جعلنى أتهرب من تسلم القلاة . لربما شعرت وقتئذ انها جاءت « تحية فى مناسبة معينة » فحسب . وكانوا يلحون على لتسلمها فى احتفال خاص ، فأرد عليهم :

ـ وفى أى ساعة سيكون الاحتفال ؟

فيجيبون :

ـ فى المساء . . .

فاتذرع بالتعب وبعدم القدرة على الخروج من البيت ليلا .

وقد شعر السادات بعدم اهتمامى بموضوع القلادة . ولعله ، عرف فيما بعد ، سبب ذلك . فأنا لا أسعى وراء الأوسمة . ولا وراء الألقاب والدرجات . وقد تنازلت عن القلادة الى اتحاد الكتاب . وقلت لثروت أباظة ، نائب رئيس الاتحاد وقتئذ : لا أريد ان استأثر بها . وفى اعتقادى ، انها موجهة الى الكتاب جميعا . ويجب ان تعلقوها فى مقر الاتحاد .

وليس هذا وسامى الاول . فقد سبق ان قلدنى عبدالناصر أكبر وسام فى الدولة ، على أثر حملة شنها على احد الادباء ، فلم ألق بالا اليها . لكن رد الفعل جاء من عبدالناصر . وعندما راجعه كبير التشريفات بان هذا الوسام لا يمنح إلا لرؤساء الدول وأولياء العهد ، لم يأبه الرئيس بهذه الكلام وأصر على منحى هذا الوسام وتكريمى فى احتفال حضره حشد من حملة الاقلام ورجال السياسة والفكر والمصورين .

نعم . ان منحى وساما لا يثير فى نفسى من الخواطر والانطباعات أكثر مما ذكرت .

والحديث عن السادات يدفعنى الى الحديث عن حرب أكتوبر ٧٣ . فعلى أثرها ، تغيرت نظرتى الى الرئيس . ولم أتمالك ان أقول : « لقد عبرنا الهزيمة . . . » لقد رفعت هذه الحرب معنويات العرب جميعا . ثم انقلبت الى فائدة ، فارتفعت أسعار النفط . وفرض العرب وجودهم على الساحة العالمية . وغيرت عملية العبور من نظرة الأجانب الينا .

ولقد قيلت أشياء كثيرة فى هذه الحرب بعضها اشاعات وبعضها حقائق لابد ان يتناولها التاريخ بالفحص الدقيق فى يوم من الأيام . على اننى لا أعتقد ان الحرب كانت « تمثيلية » تدخل فى نطاق « لعبة الأمم » . فقد هزت الحرب اسرائيل فى العمق . وأحدثت فيها نوعا من « التفتت الروحى » ، خصوصا ان عدد الضحايا الاسرائيليين كان مرتفعا . وهكذا ، ليس من الممكن عقلا ولا منطقا ان نصدق وجود « تمثيلية » فى ٦ أكتوبر ٧٣ . وما شككت فى ذلك لحظة ، وأنا أتابع أخبار العبور .

ومن يقرأ الكتب الاسرائيلية عن الحرب يجد ان الاسرائيليين أنفسهم لم يتوقعوا قط احتمال نجاح العبور . بل تدفعنى صراحتى الى القول اننى بدورى لم أكن أتوقع مثل هذا . ولم أصدق أخبار نجاح العبور فى الساعات الأولى . لم أصدق ان مصر بهذه القوة ، خصوصا ان الدعاية المضادة كانت تروج ان العبور يكلف بين ستين وسبعين ألف ضحية على أقل تقدير . وأنا لا أفهم فى الشئون العسكرية ، وانما أطرح الأمور على الفحص بالموضوعية العلمية ، بعيدا عن أى عاطفية . ولذلك ، لم أتمالك ان ساءلت نفسى : كيف نعبر ؟ كيف ؟ فالمعركة لكى تنجح يجب ان تدور فى الشق الآخر من القناة . والعبور عملية شاقة لاسيما بما يخص نقل المعدات .

ونجح العبور . وكانت مفاجأة بالنسبة إلى . وأيقنت اننا ظلمنا السادات نحن الكتاب حين هاجمناه واتهمناه بالقصور وعدم القدرة على مواجهة الموقف ، وذلك قبل أشهر من اندلاع الحرب . وكتبت مقالا فى هذا الخصوص .

ثم سارت الأمور سيرها المعروف . وحدثت ثغرة الدفرسوار ، فتألمت ، كما تألم السادات ، فقد جرحت الدفرسوار انتصاره . وفى تقديرى ، ان الثغرة لم تكن مخططا مرسوما بقدر ما هى اهمال من قبلنا . لقد استبعدنا ، كالعادة ، احتمالات المناورة فى الطرف الآخر . والثغرة يجب إن تكون ، فى نظرى ، محل دراسة وتحقيق مستفيضين .

وأنا لا أعرف ظروف الثغرة . كل ما سمعناه ان ثمة خلافا وقع بين السادات ورئاسة الأركان حول نقطة رئيسية لم تدرس بما فيه الكفاية : سحب أو عدم سحب القوات المتقدمة على الطرف الآخر من القناة ومواجهة الثغرة بهذه القوات . ان التاريخ سيقول ، بالطبع ، كلمته . فلنترك له هذه المسئولية .

انه ولاشك من سوء الطالع ان تحول الخلاف فيما بعد بين الرئيس السادات ورئيس الأركان الى خصومة أو عداوة شخصية . انها احدى مشاكلنا فى العالم العربى . وهى عدم القدرة ، فى أحيان كثيرة ، على حصر الخلافات فى اطار تعددية الرأى والحوار وتحويلها على الفور الى عداء .

ولو سئلت : أيهما كان على حق : رئيس الدولة أم رئيس الأركان ؟ لأجبت : قد يكون كلاهما على حق ، أى ان المسألة يجب تفسيرها فى اطار الاجتهاد الشخصى . فقد يجتمع طبيبان على مريض ويختلفان فى تشخيص المرض ، أو فى اسلوب العلاج . ولو استقر الاجتهاد على حل معين ، فهذا ليس يعنى بالضرورة خطأ الرأى الآخر وفساده أو افتقاره الى كل مزية . المهم ان لا يخرج الاختلاف عن حدود الاجتهاد ولا يتحول الى عداوة . فلنترك الحكم النهائى للتاريخ ، فهو وحده قادر على اعطاء كل ذى حق حقه .

المهم ان الدولتين العظميين عرفتا كي تستغلان ضعفنا العسكرى . فى العام ١٩٦٧ ، استفاد الروس من الهزيمة . واقنعوا عبدالناصر بأهمية المساعدات التى يمكن ان يقدموها له تمهيدا لحرب الاستنزاف ، فصدق . ودخلوا مصر . فى العام ١٩٧٣ ، تكررت التجربة مع أمريكا فى هذه المرة ، فقد استغلوا الثغرة وجاءنا كيسنجر يقول للسادات : نحن نفك الاشتباك . وهكذا دخل الأمريكيون .

وأصل الى هذه النتيجة ، وهى ان الدولتين العظميين تستغلان على وجه الخصوص « لحظات الضعف » فى هذا البلد أو ذاك لكى تعبرا اليه . وهذه نقطة يجب ان تكون على الدوام أمام أعيننا ، فلا تغيب .

وكان بودى ان أتطرق الى هذه النقطة والى حرب أكتوبر عموما مع الرئيس السادات فى لقائى الثانى به . ولا أدرى لماذا لم أفعل . ولم يطرح هو بدوره أى تساؤلات معى حول الحرب والثغرة وفك الاشتباك .

والحديث عن السادات يدفعنى أيضا الى الحديث عن أرملته جيهان التى التقيت بها مرة واحدة ، بعد حادث المنصة . رأيت من واجبى ان أعزيها ، فزرتها فى بيتها لهذا الغرض . وكانت جد متأثرة وشكرتنى كثيرا .

ورأيى انها سيدة مجتهدة ، تعرف مكانها . وقد مثلت المرأة العربية خير تمثيل فى كثير من المناسبات . وهى تخطب جيدا بالعربية والانجليزية .

على ان الألسنة كثيرة . فثمة من يقول انها تخطىء فى النحو ، مع انها مجازة فى الأدب العربى . لكن هل نسينا ان اللغة العربية من أصعب اللغات ؟

وقد وقعت بنفسى فريسة هذه الصعوبة ، ففى بعض الأحيان يخطىء اللسان من دون قصد . وفى احدى المرات ، كنت أسجل فى بيتى حديثا للاذاعة . وكنت أقرأ نصا مكتوبا شكلت فيه مخارج الكلمات . وبعد انتهاء التسجيل ، طلبت ان استمع الى الحديث من جديد . واكتشفت اننى أخطأت . وصرخت : « يا خبر أسود . . . » فلنعد التسجيل .

وهذه ، على كل حال ، حكاية أخرى .

وقالوا أيضا عن السيدة جيهان أشياء أخرى . قالوا انها حكمت مصر من خلال زوجها ، فكانت مؤثرة على صعيد اتخاذ القرار ، وتدخلت فى شئون الحكم ، وفى تعيين الوزراء . قالوا هذا كله . وأنا لا يمكننى ان أجزم به . أننى لا أكون رأيى عن طريق الاشاعة . فكيف يمكن ان أحكم على ما يقال ويتردد عن طريق السمع والاشاعة .

وما قيل عن السيدة جيهان يطرح هذا السؤال : الى أى مدى يمكن للحاكم ان يتأثر بزوجته على صعيد اتخاذ القرار ؟

ولى رأى فى هذا الشأن . وهو ان المشكلة الحقيقية يجب ان تطرح فى اطار محدد وهو مسألة الاقتناع . فليست القضية ان تقول زوجة الحاكم رأيها أو لا تقول . كما ليس مطلوبا رفض رأيها بصورة فورية ، لا لشىء إلا لانه صادر عنها ، وانما من الواجب طرح هذا الرأى على الفكر الطليق ، فاذا كان مقنعا ، فلماذا رفضه ؟ أى ، باختصار ، لابد من تحكيم العقل فى كل رأى ومشورة فى شتى الحالات . وسيان عندى ، ان يصدر الرأى عن الزوجة أو انسان آخر . فالرأى لا يفرض علىَّ بالترهيب أو الترغيب ، وانما بالاقناع والبرهان .

والحديث عن السادات يؤدى بالضرورة الى موضوع كامب ديفيد . وانه ليخالجنى شىء من القلق اذ استعيد ما قيل عن موقفى من هذا الموضوع . ولقد ظهرت أصوات تدعو الى اغتيالى بسبب هذا الموقف ، مع اننى واثق من ان أصحاب مثل هذه الدعوات لم يقرأوا لى واكتفوا بالاعتماد على الاشاعة أو فى أفضل الحالات بمطالعات سطحية سريعة ناقصة من دون ان يدرسوا ما قلت فى كامب ديفيد بعقل موضوعى وبالعدل والحق .

ولأرفع صوتى صريحا : ان الشرق لن ينهض وهو على هذا الخلق من وطء العقل بالتهويش وتغليب العاطفية على التفكير الهادىء والبحث الرزين . وحبذا لو نتخلص من « الطبل والزمر » ونتجنب شرك

الأوهام فى بحثنا عن الحقائق والرؤية الصحيحة للأشياء .

ان واجب الأمانة يدعونى الى تفسير موقفى من كامب ديفيد على حقيقته ، ولاسيما انى قد ساءلت نفسى مرارا : هل استحق ، فعلا ، « اللائحة السوداء » والمقاطعة والسباب والعيون النارية التى تنتظر ساعة الانقضاض علىّ والفتك بى ؟

قبل كل شىء ، أحب ان أقول ان هذا كله لم يزعجنى . فقد أتاحت لى الظروف ان أطلق رأيى فى مناسبات مختلفة حرا فى بعض المسائل ، فاحسست فى الحال انى فقدت كل سند من كل جهة من الجهات . ألم أكتب فى « من البرج العاجى » ان « القوة الحقيقية للرجل هى ان يستطيع ان يقول ما يريد وقتما يريد ان يقول » ؟

ولا أريد ان أنظر الى الأمر إلا من ناحية التفكير الحر ، خصوصا اننى لست تابعا لأمريكا أو للاتحاد السوفيتى وانما من دعاة طرح هذا السؤال المنطقى المعقول :

كيف تكون ردة الفعل العربية لو ان كامب ديفيد نجحت فى جمع الفلسطينيين واسرائيل بدل مصر واسرائيل ؟

لنستمر فى هذه الفرضية ونتصور ان الولايات المتحدة الأمريكية غيرت موقفها المعروف وتدخلت لدى اسرائيل لحل مشكلة « الفلسطينى التائه » . ولنتصور أيضا ان المسعى تكلل باتفاقية سلام فلسطينية ـ اسرائيلية نتجت عنها دولة فلسطينية مستقلة بمعزل عن مصر . فكيف سيكون موقف العرب ؟

هل يشتمون هذه الاتفاقية ، ويقولون أيضا « كامب ديفيد ده زى الزفت » كما فعلوا مع مصر ؟

ولا ريب عندى ، لو وقع ذلك الحدث ، فى ان مصر قد تزعل هنا . وتقول لأمريكا : لقد صالحت الفلسطينيين واسرائيل ونسيت ان سيناء بكاملها تحت الاحتلال الاسرائيلى ، وان اسرائيل تشرف على قناة السويس !

وفى هذه الحالة ، قد يكون من مصلحة مصر ـ ولنفترض هذا الأمر أيضا ـ سب « السلام الفلسطينى ـ الاسرائيلى » لانه تخلى عن سيناء وتركها تحت الاحتلال .

ولاشك ان سياسيينا سوف يشتمون حينئذ كامب ديفيد الفلسطينية ـ الاسرائيلية ويقولون : « الأمريكان ولاد كلب . . ادوا الفلسطينيين دولة وسابونا . . . وطلعونا من المولد بلا حمص . . . » .

غير ان هنالك موقفا آخر أؤيده كمفكر وهو يدعو الى عدم رفض أى مكسب يتحقق لشقيق أو لدولة شقيقة ، والى البحث عن حلول للمشاكل الطارئة من دون إلحاق الأذى أو المساس بهذا المكسب أى من دون رفض شىء حقق فائدة لشقيق .

وانطلاقا من هنا ، فقد حق لى ان أتساءل : لماذا شتموا كامب ديفيد ؟ لقد حققت منفعة اذ استعادت مصر سيناء والسيادة المطلقة على قناة السويس .

وقد يرد على ذلك بالقول ان السلام المنفرد بين مصر واسرائيل ألحق أذى كبيرا بالقضية الفلسطينية عينها وبوحدة الصف العربى ، وأبعد مصر عن العرب خصوصا انهم يعتمدون على مشاركتها فى استرجاع الحقوق الفلسطينية .

غير ان هذه الملاحظة ، على أهميتها وصوابها ، تستوجب سؤالا آخر : هل ان الشتيمة تعيد مصر للعرب ؟ وهل نواجه الانقسام العربى والتمزق بتعزيز عوامل التفرقة والقطيعة ، مثل مقاطعة مصر ، متجاهلين تماما الايجابيات مركزين جهدنا كله على السلبيات فحسب ؟

ثم . . . ألم يكن أكثر جدوى لو جرى البحث فى الحلول التى تعيد الأجزاء الأخرى السليبة بدلا من الاكتفاء بنبذ المصلحة التى تحققت لمصر ؟ ألم يكن ممكنا التعاطى مع هذه « المنفعة » باسلوب آخر غير القرارات المتعجلة والمقامرات العصبية العاطفية وبغير مغالاة ؟

ولست أدرى لماذا وكيف أساء بعض الناس فهم موقفى . فأنا اليوم شيخ مرشح للموت فى أى لحظة ولا مطمع لى ولا أمل فى شىء سوى ان يكون رأيى موضع بحث مبنى على بعد النظر .

ورأيى اننى لست مع كامب ديفيد حبا بكامب ديفيد كما اتهمتنى بعض المقالات . ولكنى مع التعاطى مع الأشياء بسلبياتها وايجابياتها فى وقت واحد . وليس معنى هذا ان ما صنعه السادات ، على صعيد السلام ، كان خيرا كله أو خاليا من أى حيف . لكن هل من طبيعة العرب ـ وهذه ظاهرة لم أستطع لها حتى اليوم تعليلا منطقيا ـ رفض الايجابيات والميل نحو التعاطى مع السلبيات وسط الشتيمة و« البهدلة » وعوامل التفرقة ؟

لقد قالوا ان كامب ديفيد خيانة . وهى ، فى الواقع ، خيانة وعدم خيانة . وذلك حسب المنظار أو الزواية التى يمكن ان نتناول بها هذه الاتفاقية . فمن جهة ، هناك حاكم يقول ان أرضا كبيرة من بلاده قد احتلها العدو ولابد من استعادتها . وهذا متعذر عن طريق الحرب لأن أمريكا تقف بثقلها وراء اسرائيل . فاذن ، يبقى الوصول الى حل تجد فيه أمريكا ان من مصلحتها ان تضغط على اسرائيل لاعادة سيناء . وهنالك من جهة ثانية ، العرب الآخرون . وهم فى حالة عداء مع اسرائيل . ولهم عندها مطالب ومنها أرض فلسطين . وهكذا ، فهم يعتبرون الصلح المنفرد خيانة لانه يؤدى الى عزل مصر عن العرب وتفكيك الجهود العربية المشتركة .

ثمة ، بايجاز ، وجهتا نظر .

الأولى تقول بعدم الخيانة ، لان الحاكم استرد أرضه وحقوقه . والثانية تنادى بالخيانة لان التفرد بالتسوية يعنى التخلى عن المصالح المشتركة والأضرار بالقضية الواحدة .

والسؤال يبقى مطروحا : هل ثمة خيانة بالنسبة الى الأمة العربية ككل ؟ فهذه هى القضية . ذلك ان الانقسام والتجزئة السائدين حالا دون قيام هذا الكيان الواحد المتماسك .

وهكذا ، فان العرب مسئولون . وكان من الأجدى لو انهم اجتمعوا ليقرروا كيف يمكن التوفيق بين مصلحة بلد ضحى بالحروب وبشهدائه وبأمواله من ناحية ، ومصلحة الآخرين ؟

ان كل بيت فى مصر قدم التضحيات . وهذا ليس بخاف على أحد . وبيتنا ضحى بدوره فى معركة فلسطين فى العام ١٩٤٨ . لقد استشهد فيها فهيم بيومى شقيق زوجتى . نعم . كان من الواجب ان يناقش العرب بهدوء كيف يمكن لمصر ان تأخذ حقها من دون ان تتخلى عن العرب ، أو عن مسئولياتها والتزاماتها . وأنا أقول : كان هذا ممكنا . . . لكنهم بدلا من ان يفعلوا هذا ، لجأوا الى الشتيمة ، وطردوا مصر من كل المؤتمرات ، وجعلوها خائنة من دون ان يناقشوها فى الأمر .

كيف يحصل هذا ؟

لقد كنت أتصور امكان حدوث اتفاق بين مصر والدول العربية الأخرى لاستعادة أرض مصر المحتلة المهددة بالمستوطنات من دون الاضرار بالقضية نفسها . فلو حصل تأخر على صعيد استرداد سيناء لكانت اليوم ممتلئة بالمستعمرات . والمستوطنات ليست قضية سهلة . ان إلغاء مستعمرة واحدة هى ياميت تطلب تدخل الجيش الاسرائيلى نفسه ، وسبب كثيرا من التعقيدات والمشاكل ، فكيف يكون الأمر لو انتشرت هذه المستوطنات فى كل مكان ؟

انى أعتقد ان مفتاح المعضلة كلها يكمن فى الاتفاق على معطيات العمل العربى الوحدوى ، على دعائم الوحدة العربية ذاتها ، وعلى الحب والثقة المتبادلين لكى يعظم أملنا فى المستقبل .

نعم . أين هذا الحب الذى يحث على التنسيق والركض على جواد الكفاح صفا واحدا كالبنيان المرصوص ؟ ان ذاك موضوع يحتاج فى بحثه الى صفحات طوال .

ومما زاد المشكلة تعقيدا أن الولايات المتحدة سحبت ، عبر كامب ديفيد ، البساط من تحت أقدام الروس . ولقد كان ثمة اتفاق بين « الأسدين الكبيرين » على مناقشة أزمة الشرق الأوسط فى مؤتمر جنيف فوجدت موسكو نفسها فجأة « ضحية » مقلب أمريكى ، وخارج الاطار . ومهما يكن من أمر ، فقد سبق أن تقدمت باقتراح نشرته فى احدى صحف القاهرة يقضى بأن تعلن أمريكا أن مسئوليتها توقفت عند هذا الحد . وعلى موسكو متابعة تنفيذ الشق الثانى من كامب ديفيد . وذلك بغرض التخفيف من حدة الخلاف

الامريكى - الروسى فى شأن كامب ديفيد ، هذا الخلاف الذى خلف ذيوله فى بلادنا .

وردا على اقتراحى بأن اسرائيل لا تثق بروسيا ، وبالتالى ، فانها ترفض مشاركة « الأسد الأحمر » . وقد يكون هذا صحيحا . لكن ألا يمكن للعرب أن يقترحوا أوروبا أو يدفعوها الى الاشراف على عملية السلام . . . وان يحشروا بالتالى ، اسرائيل فى « الزاوية » باعتبار ان لها صداقات فى أوروبا ولا يمكنها أن ترفض دورا أوروبيا رئيسيا على صعيد مساعى أزمة الشرق الأوسط ؟

غير ان اقناع أوروبا بالتدخل بصورة رئيسية أو تعزيز دورها يتطلب وجود قوة عربية متماسكة لها شخصيتها ووزنها المؤثران .

انها ، باختصار ، مسئولية العرب .

مسئولية توفير القرار المستقل المرتفع عن « الوعى العاطفى » .

وهذا القرار غائب ، للأسف ، حتى الآن . فالعرب يعطون آذانهم للأمريكان والروس . وهؤلاء يلعبون بنا كما يشاؤون . وهذا ناجم عن جملة معطيات ، منها افتقارنا الى سياسيين كبار يؤمنون حقيقة بالوحدة العربية وبالعمل القومى الجاد . والتجربة علمتنا أن العرب لا يثقون فى هذا الكيان الواحد الذى هو الوطن العربى أو العروبة . انهم لا يشعرون بأهميته . لماذا ؟ لست أدرى !

لقد حاول عبدالناصر أن يحقق خطوات على هذا الصعيد . لكنه فشل . ربما لأنه لجأ الى الديكتاتورية . ونحن اليوم بأمس الحاجة الى المحبة . أليس الاسلام هو دين المحبة ؟ وهذا ما لا يفهمه اليوم كثيرون ومنهم ، على سبيل المثال ، الخمينى ، إذ سخر « الثورة » للارهاب والظلم والحروب . كما أن الاسلام هو التعاون . وهذا ما لم يفهمه الخمينى أيضا . فكيف يحارب شعب العراق المسلم ؟ وكيف يوطن العزم على الاستمرار فى الحرب ؟ أليس الاسلام هو دين التوحيد ، توحيد المسلمين لا تفريقهم ؟ ثم . . . هل يستمر الخمينى فى الحرب لاعتبارات طائفية خاصة ؟ فاذا كان الأمر على هذا النحو ، فنحن ولا شك أمام عقلية جد متخلفة . . .

وأعود الى كامب ديفيد . . .

لقد كان حادث المنصة فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ أحد نتائج هذه الاتفاقية .

كنت فى مقهى « الشانزليزيه » فى الاسكندرية عندما جاءنى صديق من خارج الوسط الأدبى يبلغنى النبأ . قال لى : « لقد ضربوا السادات » . ولم أصدق وذهبت الى البيت لاستمع الى نشرة الأخبار . وإذا بالراديو يبث آيات من القرآن الكريم ، فعرفت أن السادات مات .

ولقد تأثرت جدا . فليس ثمة ما يدعو الى أن يقتل بهذه الصورة . صحيح أن السادات كانت له « تصرفاته الانفعالية » . لكن هذا لا يبرر الاغتيال . ألم نكن نكتب له مباشرة أو فى الصحافة لكى نلفت نظره الى هذه التصرفات أو سواها من الأمور ؟

وأنا ضد الاغتيالات . وهذه ظاهرة قد استشرت حديثا فى بلادنا ، ولا أدرى سرها ، ولعلها تتطلب فحصا دقيقا . بل ان الحض على العنف والتصفيات صار شيئا مألوفا . ألم يحثوا على قتلى ؟ وقالوا : « فليقتل توفيق الحكيم ! » .

يا خبر . . . !

هل قرأ هؤلاء كتبى ليحكموا علىَّ ؟

ثم . . . ان الاغتيال يؤدى الى عكس ما يريد القاتل . انه يريد اسكات صوت الضحية . وحجته فى ذلك : « ان الموتى لايتكلمون » . غير أن هذا المبدأ ينطبق على الرجل العادى ، ولا ينطبق على رجل الفكر والعقيدة . وليغتلنى أولئك الذين حرضوا على قتلى ، فهم يقدمون لى وقتئذ خدمة كبيرة . ذلك أن مبادئى سوف تعيش من بعدى وأنا فى القبر . فموتى بسبب فكرة سوف يشجع الناس أو بعضهم على الرجوع الى هذه الفكرة والاطلاع عليها . وبهذا ، فان القتلة يسهمون فى احياء فكرى وتجديده فى الأذهان . وهؤلاء الجهلة غير قادرين على استيعاب ذلك . فكيف يمكنهم أن يسكتونى ، كيف ؟

وأنا لا أخشى الموت .

من الطبيعى ، اننا كلنا نحب الحياة . وقديما قيل : « كلب حى خير من أسد ميت » . لكنى لا أرهب الموت ، ولا سيما انى لن أشعر به .

لقد تحدثت ، حتى الآن ، عن تجربتى مع عبدالناصر والسادات . أما بالنسبة الى الرئيس محمد حسنى مبارك ، فأنا لا أعرفه إلا من خلال قراءة الصحف . ويبدو لى أن سياسته تعتمد الحذر والمرونة وتجنب الخضات أو الصدمات . وهو حتى الآن لم يواجه اختبارا مصيريا . ويبدو لى أيضا أن الرئيس مبارك يعتمد هذ المثل الشعبى : « الباب اللى يجيلك منه الريح سدّه واستريح ... » .

ولو سئلت عن رأيى فى أوضاعنا الداخلية فى مصر ، وكذلك فى أوضاعنا العربية الراهنة ، لقلت انى أعيش اليوم فى حالة أسى .

وأسجل ملاحظاتى فى هذا الشأن لتكون شهادتى أمام ضمير من يأتون بعدى فى حالة غيابى لظروفى الصحية القاسية . فلا أدرى لماذا أشعر ، وللمرة الأولى الى هذا الحد ، بأنى مجهد مكدوذ ، وبتراجع فى المعنويات ، فلعل الروماتيزم الذى أصاب ساقى هو السبب . ولقد كنت أرغب فى السفر ، ومازلت ، الى باريس ، وربما للمرة الأخيرة . لكن الطبيب نصحنى بتأجيل ذلك . أقول فى حالة « أسى » ، ولست فى حالة يأس . والفرق بين الحالتين كبير . وأنا فيما أتحدث هنا لا أتحدث إلا على أساس تجاربى الشخصية وقناعاتى الشخصية . الأسى عائد ، فيما هو عائد ، الى ذلك « الضباب » الذى يلف حياتنا العامة ، فالرؤية غير واضحة ، فى حين أن السير فى أى طريق يقتضى هذا التساؤل : أين ... وبالتالى تحديد الهدف . ولاشك عندى أن الهدف اليوم هو الرخاء والتقدم والنهضة تحت شمس الحضارة . الا أن هذا الهدف يتطلب عنصرين رئيسيين :

□ أولا : الوحدة الوطنية التى تخلصنا من التطرف الدينى ، ومن القيمين على الأمور من أصحاب هذا الفكر الضيق الذين يطلقون أحكامهم على أساس الاشاعة والشعارات الفارغة الرنانة والتشكيك فى البحث المنصف والتحقيق الدقيق .

□ ثانيا : الدستورية .

وهذان العنصران يشكلان اليوم منطلقا راسخا فى سياسة « حزب الوفد » . ولذا ، فأنا معه ، ومع عودته الى الحياة السياسية من جديد ، على الرغم من اننى انتقدت بعض ممارساته فى الماضى ، ولن أنخرط فى سلكه . فمن طبعى - الذى انخبط بين قضبان سجنه - النأى عن الأحزاب . ألم أكتب «ان الكاتب الحر الحق هو الذى يبقى بعيدا عن الحركات الحزبية والسياسية كى يستطيع فى كل وقت أن يدافع بمطلق الحرية عن المثل العليا الانسانية ولا يؤازر المذاهب والأشخاص إلا على قدر احتفاظها بروح هذه المثل ؟» (« تأملات فى السياسة » ، منشورات « روز اليوسف » - القاهرة) . لكن هذا لا يعنى النأى بالفكر عن معضلات النظم السياسية والاجتماعية أو الامتناع عن الجهر بالرأى حتى فى الأحزاب . ورأيى أن « حزب الوفد » ، وأقول هذا لمناسبة استئناف نشاطه ، كان مع مصر ، مع الشعب المصرى ، من زمان ، وتحديدا منذ ثورة ١٩١٩ . ولذلك ، فانى أصبت بحالة من الأسى عندما امتنعت صحفنا القومية حديثا عن نشر خطب « الوفد » فى الاحتفال بذكرى زعيميه سعد زغلول ومصطفى النحاس .

وهنالك من يقول أن الديمقراطية قد لا تحل المشاكل التى نتخبط فيها ، وان الديكتاتورية قد تجد فى هذا القصور طريقا تتسلل منه . وحجة أصحاب هذا الرأى فى ذلك أن الحكومة فقدت هيبتها ، وصار الناس لايشعرون بوجودها ، فالأزمة الاقتصادية تتفاقم ، والأسعار ترتفع من دون رقيب ، والجزار أو تاجر الفاكهة والملابس هو الذى يحدد الأسعار تبعا لمصلحته . وهناك أيضا « كارثة » القذارة فى البلد ، فالاهتمام بمسألة النظافة فى الشوارع والأبنية اقتصر على المعالجة بالكلام . وهنالك أيضا مسألة احترام قوانين السير ونحو ذلك . وهذه مشاكل قد لا تحل حسب رأى بعضهم ألا عن طريق الدكتاتورية ، ولو الى حين .

وجعلت بدورى أتساءل : هل أن الديمقراطية قادرة ، فعلا ، على حل هذا النوع من المعضلات ؟

واذا عدت مجددا الى الوراء لأتلمس مشاعرى فى أيام عبدالناصر ، على سبيل المثال ، تجاه هذه

المسائل ، لوجدت ان من الانصاف القول الساعة ان عبدالناصر كانت له مزيه لم نكتشفها إلا متأخرين ، وهى فرض « هيبة الحكومة » . لقد ألغى بجرة قلم المحاكم الشرعية من دون ان يرفع أحد صوته اعتراضا .

وانه ليخالج قلبى نوع من الانقباض عند التفكير فى سؤال من هذا النوع ، أنا المعادى ، على وجه الخصوص ، للدكتاتورية ، المتمسك بالديمقراطية والوطنية ، واحترام القوانين ، وتلك دروس لأزمة لكل شعب راق . غير اننا وصلنا الى مرحلة من الانغلاق ، انغلاق العقول وانفتاح الجيوب ، قد تسوغ التفكير فى مثل هذا السؤال . واسارع الى القول ان الديكتاتورية قد تكون الملجأ الأخير ، حين تفشل الديمقراطية . لكننا لا نعيش أصلا فى ديمقراطية حقيقية كاملة ، لكى نقول انها قد فشلت . فلابد من توفر هذه الديمقراطية التامة لكى نستطيع الحكم على مدى قدرتها على فرض « هيبة الدولة » . وأكرر : فلنجرب الديمقراطية الكاملة . . . التامة أولا : « هلموا بنا جميعا الى قصر الدولة ، الى حيث يجلس الملك « بليروس » منتفخا فى ذهبه فوق عرشه . . . اذهبوا واسألوه : ماذا يصنع هناك ؟ اسألوه فيم يفكر ؟ اسألوه كيف يقضى يومه ؟ اسألوه ماذا سيفعل غدا ؟ . . . لن تجدوا فى كل اجاباته ما يدل على انكم خطرتم على باله لحظة . . . هلموا الى قصر الدولة . . . هيا بنا . . . هيا بنا جميعا ننظر الى الرجل الذى يحكم باسمكم . . . الى « بليروس » الأحمق . . . فليسقط الحمقى واللصوص ! فليحيا حكم الشعب . . . فليحيا حكم الشعب !» (« براكسا أو مشكلة الحكم » ، مكتبة الآداب ـ القاهرة) .

وصحيح ان عبدالناصر نجح فى فرض « هيبة الدولة » . لكنه كان خائفا أكثر من اللزوم على الثورة ، فأقفل النوافذ والأبواب وحول الثورة الى « بوليس » ، فجاءت النتائج عكسية . ان اقفال الشبابيك لا يمنح المناعة . وحبذا لو وجد من يقول له : ان الثورة لا يمكن حمايتها بخنق الحريات ولا تستمد العافية والقوة من غلق النوافذ ، ولا من بطش المخابرات ، وانما من الديمقراطية عينها .

وأنا مصاب بالأسى أيضا بسبب « عصر التعتيم » الذى نعيشه : التعتيم القائم على الاشاعة والتجريح وفرض « وحدانية » الرأى الواحد بالغوغائية . ان الضجة التى اثارتها « الأحاديث الأربعة » (منشورات مكتبة الآداب ـ القاهرة) هى خير مثال على ذلك . لقد قامت قيامة بعض رجال الدين المعروفين واتهمتنى بعض الأقلام بـ « الخرف » والالحاد والكفر ، مع ان هذه الأحاديث لم تخرج عن كونها نوعا من المناجاة مع الله تعالى تعبيرا عن حبى الخالص لربى . وما يهمنى اللحظة هو الاشارة الى ان الأسى الذى ينتابنى اليوم وأنا أقلب صفحات واقعنا الراهن مصدره أيضا خوفى على تشكيل عقلية الأمة ، فهذه العقلية سوف تكون فى خطر شديد اذا كتب النجاح لمحاولات تشكيلها من قبل بعض علماء الدين الذين يرفضون ما استجد فى العالم من معارف واضافات وثقافات عصرية متجددة بتجدد العالم والمكان ، وينسون ان الاسلام من اليسر بحيث يصلح للتطور فى كل زمان ومكان .

ما هذه الغوغائية التى ملأت الشارع صياحا وزعيقا : « الحكيم رجل مخرف فكيف تسمح « الأهرام » بنشر مقالاته ؟ ايه ده ؟»

لقد كنا نعيش فى العشرينات والثلاثينات « عصر التنوير » ، فاذا بالأمور تنقلب الى تعتيم . أليس فى هذا مدعاة للأسى ؟

نعم . كانت فى أيام الملكية سلطتان : الملك والانجليز . لكن علماء الدين لم يتدخلوا فى توجيه مسار الأمور بالصورة التى يحاولونها اليوم . الى ان جاء زعيم الاخوان المسلمين حسن البنا فامتزجت وقتئذ السياسة بالعقيدة ، وأخذت الأحداث مسارا آخر ، ليس هنا مجال قص حكايتها .

أريد ان أقول ان رجال القلم والفكر نجحوا فى العشرينات والثلاثينات فى التأثير فى عقلية الأمة ، وتشكيلها على أساس « العلم الصرف » الذى يقربنا الى معرفة الله ويقضى على الأمية ليس فى الحروف الهجائية فحسب ، وانما فى العقلية أيضا . لقد نجح مفكرو العشرينات والثلاثينات فى حمل مسئولية الرسالة ولاسيما ان السلطة وقتئذ لم تتدخل فى تشكيل عقلية الأمة عبر الصحافة والاذاعة والتليفزيون الخ ، كما هو الوضع اليوم وبالصورة عينها . ان الأجيال الجديدة بحاجة الى الثقافة الجادة الشاملة التى كونت

عقلية أدباء العشرينات والثلاثينات ، فهل يطول غضب الله علينا فلا نظفر بأشخاص لهم من اتساع الثقافة والايمان ما يجعلهم مؤثرين فى تسخير السياسة والدين للتقدم والحرية للعقل والقلب معا ؟ فلتفرغ دائما من يمسك بالزمام ان يمسك أيضا بتلابيب هذه القضية وان يضعها نصب عينيه .

نعم . ان الخطر المخيف هو يوم تخلو أمة من أمثال هؤلاء . وأقولها بالفم الملآن : انى خائف على عقلية الأمة . فاذا حدث تغليب العقل سلاحا نتصدى به للغوغائية فقد نجونا . واذا لم يحدث ذلك ، فلا شىء ينتظرنا غير الانحلال والهبوط الى مرتبة « الببغاوات البشرية » .

وما نشهده فى مصر ما هو إلا امتداد لما يجرى فى البلدان العربية الأخرى ، على صعيد غياب الوعى وسيطرة الخوف والهلع . فكيف نفسر مأساة الحرب اللبنانية والاقتتال العربى ـ العربى ، والخلافات الفلسطينية ـ الفلسطينية وقتال المسلمين ضد المسلمين بغير غياب الوعى ؟ وكيف نفسر هذا المعمعان بغير استسلامنا لمشئية « الأسدين الكبيرين » اللذين يبسطان نفوذهما على الشرق الأوسط ، على الرغم منا أو مسايرة منا أو رغبة منا فى دخول المحاور من دون ان تكون لنا القدرة على ان نقول لا لزرع أنظمة فى المنطقة تقوم على الاضطهاد والارهاب ، وقد غاب عنا الايمان بالكيان العربى الواحد القوى بقدراته وطاقاته ؟

ومع ذلك ، فلست يائسا من هذه الحالة العجيبة التى أصابتنا ولا يمكن ان أكون . ذلك ان تاريخ العرب حافل بالصراعات بين عرب فى الشرق وعرب فى الغرب وعرب فى الشمال وعرب فى الجنوب . ولقد انتصرنا على هذه الخلافات بفضل حرارة « القلب » الواحد الذى لا يمكن إلا ان يجمعنا فى النهاية ، مهما تعددت مسوغات الانقسامات .

انه الأمل الذى أضعه فى هذا القلب الحار المؤمن بالوطن العربى الثابت فى جذوره الروحية والثقافية المستقرة فى رؤوسنا وقلوبنا نحن العرب الذين يقرؤون ويفكرون ويكتبون ويتحدثون باللغة العربية فى كل مكان . وانه يحضرنى مثل جميل يجسد حرارة هذا القلب الواحد . انه يوم سافرت الى لندن وباريس فى شهر أغسطس من العام ١٩٧٨ على ما أذكر . فقبيل السفر ، جاءنى من يقول لى : احذر مغادرة القاهرة . . . فـ « الارهابيون » العرب سوف يقتلونك بسبب موقفك من كامب ديفيد . فالصحافة العربية تشتمك . واسمك على اللائحة السوداء . فكيف تسافر وتغامر بحياتك ؟ .

وأجبت : « وما ذنبى أنا . . . فلست رجل سياسة » .

وأجابوا : « ولكن كيف تضمن مسألة حمايتك وأمنك الشخصى ؟ ان المتطرفين العرب لن يتركوك . . . » .

وقلت لهم : « يا جماعة باريس بلد كبير . وسوف أفلت من المتطرفين ولن يقدروا على تحديد مكان اقامتى وتنقلاتى » .

وأجابوا : « يا توفيق بيه شكلك معروف . ولن تقدر على الافلات منهم خصوصا ان البيريه والعصا سوف يكشفانك » .

وقلت : « يا ناس أريد أن أسافر . فاتركونى وشأنى » .

ولم يقتنعوا . وبقوا ورائى حتى منعونى من السفر .

حدث ذلك فى يوليو ١٩٧٨ . وبعد ذلك بشهر ، ساءلت نفسى : « لماذا أخاف على حياتى وأنا فى هذا العمر ؟» .

وتشجعت . وسافرت على أساس انى سأبحث بنفسى عن هؤلاء المتطرفين الذين يشتموننى أو يسعون ، كما قيل لى ، الى قتلى .

سافرت الى لندن وصرت أتجول فى شوارعها الكبرى . وقلت : « انى أريد هذا الموت . وافتش عنه . ألم يصبنى من سهام التجريح الشنيع والاتهامات الفظيعة ما يدمى ؟ ان الموت بمسدس أفضل من الموت بأزمة قلبية أو على فراش المرض والشيخوخة » . . .

وكنت أجلس ذات يوم على مقعد فى « حديقة هايد بارك » واذا بمجموعة من الشباب العربى تتجه صوبى . لقد تعرفوا علىّ فى التو . وقلت : « كويس . . . ده أنا ح أقول لهم ده توفيق الحكيم أمامكم . .

واللى عاوز يقتل . . . يقتل » . وبادرتهم بالسؤال : « انتو مين ؟ ومن فين؟ » وتعددت الاجابات . فهذا يقول انه من السعودية وآخر من لبنان ، وثالث من سورية ورابع من . . .

واستغربت ترحيبهم بى . وقلت بحيرة : « الله انتم مش عارفين قصة الخلافات بين مصر والعرب ؟» .

وأجابونى : « السياسة شيء . ولقاؤنا اليوم شيء آخر » .

وزادوا : نحن جد مسرورين بهذا اللقاء . ثم تحدثنا فى الأدب وفى السفر وفى قضايا أخرى . وكأن شيئا لم يحدث بين مصر والعرب بسبب كامب ديفيد .

فى باريس ، حدث معى الشيء نفسه . كنت أتمشى فى شارع الشانزليزيه ، عندما اقترب منى شاب مع زوجته مرحبين قائلين : « عندما يبث التليفزيون برنامجا لك ، فاننا نتعلق بالشاشة الصغيرة » . وقلت لهما : « الله . . . أنتم مش عارفين بالخلافات بين مصر وسورية ؟» ، فأجابنى الزوج : « السياسة شيء ومحبة العربى للعربى شيء آخر » .

وكهنت أهم ، ذات يوم ، بدخول اليونسكو فى باريس عندما تقدم منى شابان فى مقتبل العمر ، وسلما على بحرارة فسألتهما : « ومن أى بلد انتما ؟ فأجابا : من ليبيا . وعندما سمعت كلمة ليبيا ، قلت فى نفسى : « يا خبر » . لكن الشابين توددا الىّ وأشادا بكتبى فالتقطتها مناسبة لأقول لهما : وهل نسيتما الخلافات بين مصر وبلدكما ؟ وردا : العلاقات بين الدول موضوع آخر يا أستاذ توفيق ! وهذه ليس لها أثر فى علاقات العرب ببعضهم بعضا . . . » .

وراجعت أفكارى وقلت : « اذن أين هؤلاء الذين يريدون الفتك بى ؟» .

هناك ، اذن ، رابطة روحية بين العرب غابت عن ذهنى وأذهان الذين حذرونى من السفر . وتأكد لى ان المسائل السياسية ليس لها صلة بهذه الرابطة ، عنيت المشاعر القلبية والثقافية والروحية التى تجمع بين العربى والعربى . ووصلت الى نتيجة مؤداها ان رجال السياسة فى بلادنا هم الذين شوهوا مفهوم العروبة واساءوا اليها . انهم يفرضون سياستهم على أهل القلم ويحثونهم على تكييف أرائهم وفق تقلبات العلاقات السياسية وظروفها . ولحسن الحظ ، فان هناك عربا لا يتأثرون بالاتجاهات أو التوجيهات التى هى من هذا القبيل ، ويستجيبون لعواطفهم وشعورهم . وشعورهم الحقيقى انهم عرب يتكلمون لغة واحدة وان ثقافتهم واحدة وتراثهم واحد وجذورهم واحدة . وثمة علاقة حب تجمع بينهم ليس لها علاقة باللعبة السياسية . فهذا عالم آخر . وما أريده هو تنمية هذه المشاعر وتعزيزها . غير ان السياسة الحديثة ، للأسف ، كما تمارس فى بلادنا تسير فى عكس هذا الاتجاه .

وهذا خلاف ما كان يحدث فى الماضى ، فى الأربعينات والثلاثينات على سبيل المثال ، أى فى « عصر التنوير » حيث كان رجل السياسة يتبع رجل الأدب وليس العكس ، وحيث كانت المشاعر الروحية والثقافية تتغلب على الخلافات السياسية وتحد من تفاقمها . وذلك عائد الى ان الأديب أو صاحب الفكر كان يؤثر فى تشكيل عقلية السياسى . وليس العكس كما يجرى اليوم .

وقناعتى ان الانقسامات العربية يجب ان يبدأ حلها من هنا ، أى من ترسيخ دعائم الرابطة الروحية التى تجمع بين العرب ، ومن التفكير فى قيام الوحدة العربية ، بداية ، على أساس ثقافى ، فعندها تتكشف لنا مداميك هذه الوحدة سترا بعد ستر وحجابا بعد حجاب وتتلاشى من حولنا التناقضات تناقضا بعد تناقض . وقد سبق ان كتبت بالنص انه « كان من رأيى دائما ان تنشأ « الجامعة العربية » على أساس ثقافى . . . ولكن شاءت ارادة ربما كانت أجنبية ان تنشأ على أساس سياسى لتكون ذات مصلحة لمن يهمه الأمر من أصحاب القوى الدولية . وربما كانت من نتائج ذلك ان بدأت أصابع التفريق الدولى تلعب فى السياسة العربية » . فإلى السياسيين العرب أوجه هذا النداء : لقد حان الوقت لكى نميز بين المشاعر العربية ، مشاعر الناس وبين أدران السياسة ومخلفاتها ، فنتوقف عن اذكاء نار التنافر فى « القلب الواحد الحار » . وقد آن الأوان لكى ترتفع الأصوات كلها فى صيحة واحدة : فليرسم كل بلد خطوط سياسته تبعا لمصلحة شعبه اذا ارتأى ذلك . لكن لا تدعوا الأمر يؤثر فى وحدة المشاعر الروحية التى تجمع بيننا

جميعا . هذا شيء ينبغى ان نتدبره اذا أردنا إحداث « انقلاب » فى واقعنا الراهن . الوطن العربى الحقيقى يقوم على وحدة الروح والفكر والثقافة .

أما الوطن العربى السياسى ، فهو فى رأيى غير قابل للتحقق الآن أو حتى بعد خمسين سنة ، فالدول الكبرى لابد ان تتدخل وتعرقل تحقيق « الوحدة السياسية » يشجعها فى ذلك انغلاق العقول وسيطرة المصالح السياسية :

ان الدول الأوروبية نفسها فشلت حتى الآن فى تحقيق وحدتها السياسية ، وبدأت مسيرة وحدتها الاقتصادية بترسيخ معالم « الفكر الأوروبى » وابرازه ، أى انها بدأت تتلمس بدايات وحدتها عن طريق وحدة الثقافة . وهكذا ، فان اقتراحى يدعو الى السير فى هذا الاتجاه ، أى فى تحقيق وحدة الوطن العربى الثقافى . وينبغى على وزراء الثقافة ان يلعبوا دورهم كاملا فى هذا الشأن عن طريق التنسيق الثقافى المشترك ، وتنظيم اللقاءات الجادة ومناقشة قضايا الفكر بمسئولية بعيدا عن الشعارات الفارغة .

وهنا تقع على الأدباء والمثقفين العرب مسئولية الحفاظ على استقلال الفكر العربى واقناع رجال السياسة فى كل بلد عربى بعدم المساس أو التأثير فى وحدة الوطن العربى الثقافى .

ولئن كانت الخصومات العربية ـ وللأسف ـ لم تزعج بعد رجالنا السياسيين المتنابذين ، فلا ريب عندى ان فى المقدور توحيد صفوف رجال الفكر والروح متى تحرروا من ضغوط الساسة المحترفين الخارجين على أصول اللعب القويم . والعبرة التى تستخلص من ارتفاع أصوات أهل الفكر فى صيحة واحدة قد يكون لها أعظم الأثر فى قيام الوحدة العربية الثقافية . علينا ، اذن ، نحن جنود القوى الروحية والفكرية مسئولية التصدى لصيحات الغابة السياسية المتنافرة التى تستمد سر قوتها من المصالح والغايات الشخصية والارتباطات الخارجية . وعلينا ، بالتالى ، ان نغلب رابطة الفكر التى تجمع العرب جميعا على أى مصلحة أخرى تسهم فى تعميق الحواجز والخصومات بين العرب والعرب . لكن . . . كيف نحقق الوحدة الثقافية . وما هى الوسائل التى ينبغى ان نتخذها فى هذا الشأن ؟

مما لاشك فيه ان الاقتراحات الكفيلة بتحقيق الغرض كثيرة . لكن المعضلة فى التنفيذ ، فان بعضها لا يمكن تنفيذه من دون « قرار سياسى » . وهنا الكارثة . ولذلك ، فسوف أركز على المقترحات التى لا تتخطى حدود « حانوتنا الفكرى » . و هنا يجب ان نتبع ما يأتى :

أولا ـ ان نهتم بتراثنا . لانه مازال مجهولا من الجيل الجديد ، فالشباب يجهل أو يكاد يجهل ـ على سبيل المثال ـ الشعر القديم ، الجاهلى والعباسى والأموى ويكاد لا يعرف شيئا عن تاريخ العرب الفكرى ونتاج الأجداد . ولست أدرى سبب اهمال التراث . الجيل الجديد أمسى يستسهل فى حالات عديدة الكتب الأجنبية أو ترجماتها ، على الرغم من ان التراث يشكل الرباط الذى يجمع بيننا جميعا . وهذا ما تنبه اليه مفكرو العشرينات والثلاثينات فكان التراث مادة غذائهم الذهنى . أما اليوم ، فالأمر مختلف . لقد أمسى الشاب يهتم باليوت أو كوكتو أكثر مما يهتم بالمتنبى أو الجاحظ .

ثانيا ـ ان تشترك كافة الدول العربية فى انشاء موسوعة عربية كبرى وفى تمويلها . أليس من المخجل أو المدهش ان يقوم الأجانب بهذه المهمة نيابة عنا ؟ لقد أصدرت مؤسسة « فرانكلين » فى الخمسينات موسوعة عهدت بتنفيذها الى شفيق غربال فى القاهرة . كما قرأت حديثا ان « بريتانيكا » تنوى أيضا اصدار موسوعة عربية . وأحب ان أعلق أنا على هذا الخبر بقولى : ليس هذا ما نريد . ان ما ينبغى القيام به هو قيام العرب ، لا الأجانب ، بهذه المسئولية ، فمن يضمن لنا هنا حياد الأجانب وموضوعيتهم وتجردهم من كل مصلحة وتوجيه سياسيين ؟

جملة القول ان الموسوعة العربية مشروع حضارى فى منتهى الأهمية . انه وسيلة تسهم فى تقريب العرب عبر التراث من الجاهلية الى اليوم فى الشعر والنثر . ولست فى حاجة الى القول ان هدف هذه الموسوعة يجب أن يكون التركيز على « الرابطة الثقافية » ، أساس وحدة العرب . والتخفيف قدر الامكان من تناول الحروب العربية ـ العربية والجوانب السياسية المظلمة فى التاريخ العربى . وهذا يعنى التركيز على تجاريب الماضى الأبية وانجازات أجداد أجدادنا سواء فى اللغة أو الابداع الأدبى أو فى الأخلاقيات عينها ، أى على

« الرابطة الروحية » ، ذلك المعلم الثابت فى التراث .

على ان المشكلة هى دائما : كيف يتحقق ذلك ؟ ومن يوطن نفسه على ان يدافع عن هذا المشروع حتى النهاية من دون ان يعبأ بتألب أصحاب المطامع والحاجات عليه ؟

لقد كان رأيى دائما - كما قلت - ان تنشأ الجامعة العربية على أساس ثقافى . ولو كان الأمر على هذا النحو ، لكانت الجامعة اليوم قادرة على المضى قدما من دون تلكؤ .

ثالثا - ان يعى عبيد السياسة ان العروبة الحقيقية اليوم ، فى الظروف والمعطيات القائمة ، هى « دولة الثقافة » . وعليهم ، بالتالى ، ان يلتزموا بأخلاقيات جديدة تجاه أهل الفكر ، فلا يُسخر الرأى ، كما هو الوضع فى حالات عديدة ، لتقلبات الأهواء ، بل يبقى مرتفعا عن مصطخب الانواء ، وعن خدمة مآرب السياسة وجيوب أصحابها . الى متى يبقى الفكر وسيلة دعاية فى يد الحاكم وبتصرف أبهته وسلطاته ؟

رابعا - ان نعيد سوق عكاظ . نعم . ما أحوجنا اليوم الى احياء هذا التقليد الغابر ، فقد كانت له حسنات كثيرة أهمها اجتماع أهل الفكر مرة فى العام للتداول فى شئون الأدب . والحث على الابداع عبر تعليق القصائد الجديدة (المعلقات) فى الكعبة . انى أدعو الى اعادة سوق عكاظ الى الوجود ، بتنظيم لقاء سنوى بين الشعراء والأدباء والمفكرين العرب يعقد سنويا فى بلد عربى مختلف . واقترح ان يستمر أسبوعا كاملا . ان سوق عكاظ الثمانينات سوف يسهم فى ترسيخ الرابطة الفكرية بين العرب ، ويشجع على الخلق ، فهنا أديب يلقى محاضرة ، وثان قصيدة ، وثالث يطرح فكرة للنقاش . الخ . وهكذا ، تتصارع الأفكار ، وتتحرك الأذهان التى نخرت فيها ديدان الكسل ، وتتخلص « القوة المفكرة » من الفتور . ان « اليقظة الأدبية » تستدعى على الدوام أدباء يثيرون فى مناخ الفكر حراكا فلا يكتبون وكأنهم ناعسون ، يفتقدون التحمس الملتهب لشئون الثقافة . وفى اعتقادى ، ان اعادة سوق عكاظ تعيد الى هذا المناخ روحه كما تثير همة الكسالى . « فالأمة الراقية - كتبت فى « من البرج العاجى » - شأنها شأن الانسان الذى مهما يعرض له من الحوادث ، فان رأسه دائما هو الرأس اليقظ الذى لا ينى عن التفكير . . . » .

ترى أمن الممكن حقا ان تنفذ فى بلادنا هذه الاقتراحات الأربعة ؟ لا أدرى . وانى أجيب بشىء واحد هو ان هذه الاقتراحات ميسورة التنفيذ ، وليست نظريات مثالية . فقد ولىَّ من حياتى عهد الايمان بالنظريات ، وحل مكانها التقدير الشخصى للأشياء من وجهة نظرة عملية . وما قلته ليس أكثر من وصية عابرة فيها أراه فى مسألة الوحدة العربية على أساس ثقافى . حسبى انه اتجاه أراه صالحا للعرب آمل ان يرى ضوء الشمس من بعدى .

على ان الذى يسترعى الالتفات ويدعو الى القلق ان هذا الاتجاه الوحدوى الثقافى كان أشد وأقوى فى « عصر التنوير » . فلم يكن الكاتب وقتئذ يفكر وهو يكتب بقرائه فى بلده وحده وانما فى القارىء العربى عموما . ولم يكن مفكرو العشرينات والثلاثينات يفكرون فى « مصرية الأدب » أو « مصرية العاطفة » ، وانما فى « عروبة الأدب » . فقد جاء أمين الريحانى الى مصر واستقبل كأديب عربى وليس كأديب لبنانى . ذلك ان أدباء تلك المرحلة كانوا يعتبرون انفسهم ملك العرب جميعا .

ولكن أن هذه « القاعدة » ، نتج عنها استثناء فرضته ظروف سياسية معينة فى ثورة ١٩١٩ . كان الاحتلال البريطانى لمصر موقوفا على انتهاء الحرب الأولى ، فلما انتهت بهزيمة الدولة العثمانية ، ذهب سعد زغلول ومعه عبدالعزيز فهمى وعلى شعراوى سنة ١٩١٩ يسألون الانجليز عن وضعهم ، فسألهم الانجليز : « من أجل العودة الى تركيا ؟» فرد الوفد : « من أجل مصر » ، فقال الانجليز : « مصر ايه ويتاع ايه ؟ . . . . عندكم أقباط وح تعملوا ايه بهم ؟» .

وقام الانجليز بعد ذلك يحرضون الأقباط على المسلمين ويقترحون تقسيم مصر ، على أن تكون أسيوط هى عاصمة الأقباط . لكن الأقباط ردوا بصيحة واحدة : « نحن مصريون ، والنيل وطن واحد اسمه مصر » . وهكذا ، سقطت محاولات الانجليز تقسيم المشاعر ، وتمزيق الوطن ، ألم تكن ثورة ١٩١٩ شعارها الصليب والهلال ؟ ألم يكن رجال الكنيسة القبطية يخطبون فى الأزهر ؟

وهكذا ، ارتفع شعار « مصر .. للمصريين » . ونما الشعور الوطنى بوحدة الوطن ، مسيحيين ومسلمين ، وترسخ ، لدرجة أثارت استغراب غاندى فسأل سعد زغلول : « كيف نجحت ؟ فأنا فشلت فى الحفاظ على وحدة الهند ؟ » فرد زغلول : « نجحت لأن مصر لا تعرف الطائفية » .

ولأن الانجليز سألوا : « وما هى مصر ؟ اننا لا نعرف شيئا اسمه مصر ، وانما مجرد قطر اسمه « القطر المصرى » يتبع سياسيا الدولة العثمانية » ، فقد قام رجال الفكر والفن والاقتصاد يركزون على خصوصية مصر وتمايزها .

فالبحث اذن فى العشرينات عن « شخصية مصر » و« روح مصر » لم يكن المقصود به كما حدث أخيرا مجرد موضوع يستهدف الدراسة والكتابة والتأليف . . . بل كان فى أعقاب ١٩١٩ أمرا حيويا خارجا من ضرورة ملحة . . . من صميم كياننا وهو اقناع من ينكر علينا وجودنا وحقنا فى هذا الوجود . وهذا كان شعورى الخاص يوم كتبت فى العشرينات أى بعد قيام ثورة ١٩١٩ بنحو سبع سنوات رواية « عودة الروح » أى روح مصر . . . لم يكن قصدى تأليف رواية . . . بل اقناع نفسى بأنى انتمى الى بلد له كيان محدد مستقل وتاريخ طويل نمنا فيه وآن لنا أن نستيقظ وتعود الينا الروح التى اختفت عنا وعن الآخرين تحت تراب الزمن » (« مصر بين عهدين » ، منشورات مكتبة الأداب ـ القاهرة) .

وهذا بالضبط ما حدث مع الدكتور محمد حسين هيكل فى « زينب » على سبيل المثال . وهذا التحول من « عروبة الأدب » الى « محلية الأدب العربى » كان استثناء حكمته عوامل سياسية محضة . فلم يكن ذلك عن رغبة فى حبس تفكيرنا فى حدود ضيقة ، وانما فى غاية أبعد وأرحب . لقد أردنا أن نثبت للانجليز اننا بلد مستقل بروحه وتراثه . ولذلك ، كتبنا عن التاريخ الفرعونى وعن « القرية » وقلنا باستيحاء كل ما هو مصرى .

ومن هنا جاءت « المحلية المصرية » . أضف الى ذلك أن الدول العربية الأخرى كانت وقتئذ تحت الاحتلال . . وضعها « ألعن من وضع مصر » كما قال سعد زغلول . فلم يكن ممكنا التنسيق معها قبل انهاء الاحتلال ، أى ألا اذا تحرر كل بلد من بلاد الشرق فى أول الأمر بنفسه . وقد انعكس ذلك بالضرورة على هاجس المفكرين ، فأمسوا يصنعون خصوصية الأدب المصرى فوق الاعتبارات الأخرى لتأكيد شخصية مصر واستقلاليتها فى وجه المحتل .

ولئن كان هذا مقبولا فى سنة ١٩١٩ فكيف نفسر الاتجاهات الاقليمية الراهنة ؟

انها السياسة .

ومع ذلك ، فأنا لا أغير موقفى وأصر على القول أن حرارة « القلب الواحد » تنتصر وستنتصر فى النهاية على الانقسامات التى تنميها السلطة .

والمهم فى كل هذا أن يتخلص المفكرون من القيود السياسية التى تكبل وحيهم ولاسيما فى هذه المرحلة بالذات . « وحسبنا أن نتأمل حال الأدب فى البلاد الديكتاتورية التى كبلت وحى الأدباء بالقيود ، فلم تخرج من قلوبهم إلا كتابات مفتعلة تفوح برائحة واحدة ، كأنها خارجة من مطبخ واحد . . . ان الفن هو الحرية ، حرية الفكر والشعور . . . ولا منبع له إلا فكر الفنان وقلبه ، هما وحدهما الهاديان له . . . ان الوعى الفردى هو روح الفن ، فاذا أردنا ابادة الفن واستئصاله من الأرض ، فلنقتل فيه ذلك الوعى الفردى » (« تحت شمس الفكر » ، منشورات مكتبه الأداب ـ القاهرة) .

ولقد اتهمنى بعض الأقلام بأن كتاباتى كلها « مصرية محض » مبنية على أساس مصرى ، وأن تفكيرى وأنا أكتب يذهب فى أول الأمر فى اتجاه القارىء المصرى وليس القارىء العربى . وواضح أن هذه الأقلام ترمى الى اتهامى بالاقليمية وبزرع التفرقة فى الوطن العربى الثقافى ، وبالابتعاد عن الاتجاه القومى الذى نرجوه لأدبنا العربى .

والواقع ، ان أصحاب هذا الرأى لا يرون إلا وجها واحدا من العملة ، وينكرون الاتجاه القومى فى عدد من مؤلفاتى . فاذا كانت « عودة الروح » ـ على سبيل المثال ـ قد فرضتها عوامل سياسية بحتة ، كما قلت ، فلا يمكن القول ان موضوع « أهل الكهف » (المبارزة بين الزمن والانسان) مصرى خالص ، بل

هو مستمد من القرآن الكريم . وكذلك « شهرزاد » الى حد ما ، فموضوعها (المبارزة بين الانسان والمكان) شرقى مستمد من « ألف ليلة وليلة » . . .

ومهما يكن من أمر ، فاذا كنت قد أطلت الكتابة فى روح مصر وتراث مصر ـ وآخر ما كتبت فى هذا الشأن « مصر بين عهدين » وفيه تحدثت عن مصر « الروح » و« الرائحة » كما ينظر اليها على البعد ـ فانى رميت الى دعم الثقافة العربية كلها والعمل على انهاضها لتقف الى جانب الحضارة الغربية شامخة قوية .

ولقد لخصت حديثا رأيى بوضوح فى هذه المسألة ، فقلت انه « لا ينبغى ان يفهم من الكلام عن « الشخصية » لأى بلد عربى ما يمس « الوحدة العربية » . العرب اسم العائلة الكبرى التى تضم من الاخوة المختلفين والأشقاء ما يختص كل منهم بشخصيته وصفاته وظروفه ومصلحته وطبيعة أرضه وتاريخ ظهوره . من بينهم المصرى والسودانى والعراقى والسورى والسعودى والليبى واللبنانى والتونسى والمغربى والأردنى والكويتى والخليجى الخ . فالسمات والملامح وظروف الحياة واختلاف الأمزجة ووجهات النظر لهؤلاء الأشقاء ، وتفاوت درجات النشاط والانتاج المادى والمعنوى . . . كل ذلك لا يمس الصفة الشاملة التى تجمعهم كلهم فى كيان « الأسرة الكبرى » التى تنطق نفس اللغة . . . » (« مصر بين عهدين ») .

وأصل فى ختام هذا الجزء السياسى من الذكريات الى مجموعة من النتائج لا يمكننى ان أتجاهلها ، فعلينا معالجة قضايانا ولاسيما المصرية منها بفكر طليق مجرد عن الهوى والعاطفية . وهذه العاطفية هى العلة وأساس البلاء فى مشاكل كثيرة واجهناها . وتحضرنى فى هذا الشأن أمثلة كثيرة سأكتفى منها بتجربة العرب مع اسرائيل ، منذ حرب ١٩٤٨ . ففى تلك الأيام ارتفعت أصوات تطالب الملك فاروق بالحرب ، فارتدى البدلة العسكرية . وأخذ به الزهو وعين حيدر وزيرا للدفاع وهو لا يفقه فى شئون الحرب . ولم يخطر فى بال احدهم كيف نحارب اسرائيل وبأى سلاح ؟ وقال محمود فهمى النقراشى رئيس الوزراء وقتئذ : الانجليز وعدونا بفتح مستودعات السلاح سرا وتزويدنا به ، والملك مسرور بالحرب لانها ستقوى زعامته على الصعيد العربى . ولابد من خوض الحرب . ودخلناها من دون استعداد . وحاربنا بالعواطف والحماس . وقد نجحنا فى البداية بعض الشىء . ثم قامت الهدنة ، فتسلحت اسرائيل من كل مكان وغيرت موازين القوى . وهنالك أيضا تجربة ١٩٥٦ وحرب ١٩٦٧ . فالعاطفية سيطرت على عقولنا . وكانت ثلاث حروب وثلاث هزائم كنا محكومين فيها بالغريزة والعواطف .

اننا اليوم بأشد الحاجة الى تربية جديدة تبدأ من المدرسة والبيت تجنبنا خطورة الوقوع فى شرك العاطفية . أجل ، هنا ، يأتى دور البيت والمدرسة فى الاعداد والاستعداد ، فعليها يقع عبء تكوين الشباب على أساس العقل والمنطق والمبادىء الخلقية السليمة ، وتجنب التهويش والدجل . تلكم هى التربية الحقيقية .

وهنالك أيضا ضرورة تخلص الحكام من مستشارى السوء .

ان تجربة عبدالناصر مع مستشاريه فى حرب اليمن ما تزال ماثلةفى الأذهان . لقد قالوا له ان الحرب تنتهى فى أسبوع ، فماذا كانت النتيجة ؟ ان تاريخ الحكام العرب على وجه الخصوص حافل بقصص ناصحى السوء المضللين . وهؤلاء منتشرون فى عالمنا العربى ماضيا وحاضرا . وقد سبق للملك فاروق ان وقع ضحية هؤلاء عندما نصحه على ماهر وأحمد حسنين بمخالفة الدستور ، ورفض نتائج الانتخابات التى جاءت بالنحاس زعيما للأغلبية ، وبالتالى تعديل الأسماء فى كشف الوزارة المقترحة . وكانت هذه المخالفة بداية العد العكسى لتراجع المؤسسات الدستورية .

صحيح اننا بحاجة الى الديقراطية . لكن المهم تطبيقها بصورة سليمة . وفى العام ١٩٤٨ ، مثلا ، لم يمنع وجود الأحزاب تحكم الغوغائية . وفى مصر اليوم ، أحزاب وحالة من الديمقراطية . لكن ذلك لم يحل دون تفاقم الأزمة الاقتصادية وتراجع هيبة الحكومة . ان الممارسة الديمقراطية السليمة لا تنبع من فراغ ، بل من تهيئة فى الأذهان والنفوس . وهنا تبرز مسئولية رجال الفكر ، فعليهم ، كما قلت ، الابتعاد عن الأحزاب والحكام ، لكى يمارسوا دورهم فى توجيه الرأى العام كما يجب . هذا مبدأ اتبعته طول حياتى ، فلم اختلط بفؤاد وفاروق ولا بعبدالناصر وفرضت على الظروف الالتقاء بالسادات

وتحضرنى هنا حكاية مع الملك فاروق . فقد جاءنى ذات يوم مدير الأوبرا وكان ايطاليا يعمل مربيا فى القصر - واسمه كانتونى - الى وزارة المعارف وكنت مديرا للتحقيقات وقال لى : كنت مع جلالة الملك فاروق فسألنى :

- « تعمل ايه يا كانتونى » ؟ فأجبته : « أقرأ الترجمة الفرنسية لمسرحية « شهرزاد » ورأيى ان أضع لها النوتة الموسيقية لكى نقدمها على المسرح » .

فقال لى الملك : « لم أقرأ هذه المسرحية » .

وسمع الحديث العشماوى بيه وكيل الوزارة ، فقال « يا خبر . . . ده أمر رسمى بتقديم نسخة من شهرزاد مهداة بخط يدك الى صاحب الجلالة » .

وتهربت بهذا الجواب : « دعنى أولا أفتش عن نسخة من المسرحية » . وقمت الى مكتبى . وعثرت على نسخة فجعلت أقلب صفحاتها وقلت فى نفسى : « وهل سيفهم الملك فاروق المحدود الثقافة ما كتبت ؟» .

انى لست من هؤلاء الكتاب الذين يرسلون بنسخ من نتاجهم الى الملوك والرؤساء لمجرد الاهداء ، فلم أفعل هذا قط فى حياتى . فأنا اقدِّر القادة الذين يقرأون . ولا أهدى كتبى الى أشخاص أعرف سلفا أنهم سيكتفون بركنها لمجرد الزينة فى زوايا المكتبات . كما انى لا أهدى أبدا كتابا بالمراسلة لأشخاص لا أعرفهم .

آه من العشماوى . فالعشماوى كان اسم الرجل المكلف بتنفيذ الشنق فى المحكوم بالاعدام . فى الثلاثينات ، زارنا صحفى لبنانى هو عبدالله المشنوق ، فيما أذكر ، ودخل علىَّ العشماوى بيه . وكان موقف مضحك فعلا : الشانق والمشنوق وجها لوجه .

المهم ان العشماوى بيه نسى حكاية « شهرزاد » واحيل الكانتونى الى المعاش . ولم أرسل الكتاب الى فاروق .

نعم . انى أدعو الأدباء والمفكرين الى النأى عن الحكام . فذلك يعطيهم حرية النقد الموضوعى البناء . وتحضرنى هنا حكاية مع النحاس باشا . كان يطلق عليه لقب الزعيم الجليل ، فكتب « شجرة الحكم » وأطلقت عليه لقب الزعيم الجميل . وأدرت حوارا فى الكتاب بين هذا الزعيم الجليل (صاحب الدولة) وهو يتمشى فى الجنة باسما مرحا بقرب نهر « الكوثر » متأبطا ذراعى حوريتين جميلتين ، وبين صاحب المعالى (وكنت أقصد به مكرم عبيد) . وأدرت الحوار فى المسرحية على أساس ان يترك النحاس الحكم ليكون « زعيم الأمة » . لكن صاحب المعالى نصح بعدم تصديق هذا الكلام ، لان الزعيم الذى يترك الحكم فى بلادنا يصبح وضعه أشبه بالقفاز الجامد الذى انسحبت منه الأصابع . فهذه هى الحكم أو السلطة ، والقفاز هو المبادىء وبرامج الحكم .

ولم يزعل منى مصطفى النحاس ، وانما تأثر بعض الشىء من استخدام تعبير الزعيم الجميل . غير انه تضايق ، فعلا ، عندما كتبت فى « الأهرام » مقالا بعنوان « الخواتم الثلاثة المزيفة » مشيرا فيها الى ان الأحزاب القائمة فى البلد كلها مزيفة . وكان ذلك على أثر فوز مصطفى النحاس فى الانتخابات بالأغلبية وتكليفه برئاسة الوزراء . وصرخ النحاس باشا وهو يرأس الجلسة الأولى لمجلس الوزراء : « يقول عنا اننا مزيفون مع اننا فزنا بثقة الأمة . . . فكيف يقول الحكيم هذا ويساوينا بحزب الأقلية الفاشل ؟» .

وكانت المقالة مستوحاة من اسطورة شرقية موجزها ان رجلا شاء ان يترك شيئا لأولاده الثلاثة ، فطلب من احد الصاغة صنع ثلاثة خواتم بناء على خاتم أصلى ضاع فيما بعد . وقبيل ان يتوفى الأب ، وجد ان كلا من أبنائه يقول انه صاحب الخاتم الأصلى الذى يخوله زعامة البيت . ثم تبين ان الخواتم الثلاثة مزيفة .

وكان انطون الجميل ، رئيس تحرير « الأهرام » وفتئذ ماكرا ، فنشر المقال فى مكان بارز . وهاج النحاس باشا ، واتصل مقربوه بمدير المطبوعات فريد أبو حديد وقالوا له : « كيف فاتك هذا المقال ؟ كيف وافقت على نشره ؟» . فأجاب دهشا : « والله . . . ده مقال أدبى » . وأجابوه : « أدبى ايه وبتاع

ايه ؟» ثم أبعدوه عن مركزه الى مركز آخر بحجة انه لا يفهم فى السياسة .

ولم يهدأ النحاس باشا وقال : « كيف ينتقدنا الحكيم بهذا الشكل اللاذع وهو موظف فى الحكومة ومدير الارشاد ؟ »

فرد الوزير نجيب الهلالى ، وكان وفديا صاحب نكتة ودعابة : « وجدتها . . . و جدتها انى أقترح نقل الحكيم الى وظيفة توازى درجته وراتبه . وهى « باشكاتب فى مستشفى المجاذيب » فضحك جميع الوزراء بمن فيهم النحاس باشا . ونسوا القضية . ولم أمس بأذى أو بسوء . . لقد كنت فى نظرهم كاتبا حرا قبل كل شىء ، فاحتملوا الرأى المضاد وان كان قد ضايقهم .

وهذه ميزة من الانصاف القول اننا نفتقدها اليوم فى كثير من بلداننا . فاشهد يارب على مساخر من بعض خلائقك ماتزال ترتعد من شىء اسمه « النقد الهادف » أو « الرأى المهاجم أو المخالف » فأى مسئول اليوم يتقبل هذا الشىء ؟

وتحضرنى حكاية أخرى مع مصطفى النحاس حين كنت مرشحا لمنصب مدير دار الكتب . . وكان ينافسنى على هذا المنصب وفدى صميم من كبار المقربين الى النحاس . وفى مجلس الوزراء ، رشحنى بعض الوزراء للمنصب . وأشادوا بى . وقال لهم مصطفى النحاس مازحا : « كده . . . توفيق الحكيم الذى شتمنا نعينه ونكافئه بالمنصب »؟ ثم ضحك وقال : « انه يستحق فعلا المنصب » .

وهكذا ، وافق على تعيينى ، على الرغم من اننى انتقدته كثيرا . لقد كان حقا رجلا طيبا كريم النفس .

تلك هى صور لانطباعات يزيد عمر بعضها عن الستين عاما ، وبعضها لم يمض عليه سوى سنوات معدودات . ولقد ازدحم فى رأسى هذا الشريط من الذكريات السياسية فألقيتها بعفوية من دون جدول زمنى محدد معد سلفا . الذكرى تجر الذكرى والفكرة تستدعى الفكرة حسب ما تجود به الذاكرة وسط ضباب الماضى واختلاط رؤية الحاضر . ولم يكن قصدى من هذا الشريط السياسى نبش الماضى الذى أخشى ان يكون قد بهت . وانما استقراء الماضى والحاضر معا بغرض استخلاص دروسهما على أساس ما كان وما يمكن ان يكون . وأرجو أن أكون قد وفقت الى ذلك بعض التوفيق وأنا أعتصر رأسى استعدادا لشريط آخر من الذكريات والعبر ، عنيت قصتى مع رجال الدين .

كثيرا ما خلط ويخلط بعض الناس فى أمر علاقتى برجال الدين . وانهم ليتهموننى أحيانا بنشر آراء تحمل الضلال والتضليل . وانى أشير هنا الى الأحاديث الأربعة التى نشرتها فى « الأهرام » كل يوم ثلاثاء على مدى أربعة أسابيع ابتداء من ١ مارس ١٩٨٣ بعنوان « مع والى الله » والتى أثارت الضجة المعروفة . ويخطر على بالى اليوم ما كتبه الشيخ متولى الشعراوى فى جريدة « اللواء الاسلامى » فى ١٧ مارس ١٩٨٣ ، تعليقا على هذه الأحاديث ، اذ قال بالنص : « ما يكتبه توفيق الحكيم ضلال واضلال . لقد شاء الله سبحانه وتعالى ألا يفارق هذا الكاتب الدنيا إلا بعد ان يكشف للناس ما يخفيه من أفكار وعقائد كان يتحدث بها همسا ولا يجرؤ على نشرها . ولقد شاء الله ألا تنتهى حياته إلا بعد ان يضع كل خير عمله فى الدنيا ، حتى يلقى الله سبحانه وتعالى ، بلا رصيد ايمانى . . . » .

والتقط بعض رجال الدين كلام الشعراوى وأمسوا يندبون ويولولون صائحين : « ضاع الدين . . . ضاع الدين » وكأن الدين يخشى عليه من كلمات ومن مقالات . وكأن هذا النمير الصافى الهادىء يخشى عليه من توفيق الحكيم وغير توفيق الحكيم من أصحاب القلم . انهم محدودو الأفق أولئك الناس من أصحاب الورع الذين لم يفسروا أحاديثى على حقيقتها ولم يفهموها على انها نوع من المناجاة مع الله تعالى ، مناجاة بلغتى الخاصة وثقافتى الخاصة تعبيرا عن حبى الخالص لربى ، كما سبق ان قلت .

مثل هؤلاء الناس لا يقرأون ، للأسف ، ولا يريدون ان يفهموا ما قرأوا ، أو لا يهتمون بالتفكير اذا فهموا فيكتفون بفرك عيونهم التى لا تريد ان ترى . ذلك هو العمى . فهل قرأ المتهجمون علىَّ كل ما نشرته دفاعا عن الاسلام فى كتب ومقالات عديدة أنفقت فيها هذا العمر الطويل ؟ هل أطلعوا ، مثلا ، على التلخيص الذى عملته لتفسير القرطبى على منوال مختار الصحاح واسميته « مختار تفسير القرطبى » ؟ أو يريدون منى ان أذكرهم هنا بآرائى القديمة والحديثة دفاعا عن الايمان والاسلام ؟ فهذا

موضوع يحتاج الى وقت طويل ، ليس هنا موضع الحديث فيه ، ويمكن لمن يعنيه الأمر ان يرجع الى كتبى ومنها « محمد » و« الاسلام والتعادلية » على وجه الخصوص ، ويستخرج منها ما شاء من آراء ومواقف ثابتة من الاسلام وكنوز القرآن . ألم أحث الناس ، على سبيل المثال ، ومنذ بداية حياتى الفكرية ، على « ان يفخروا بالدين ، فانى دائما أؤمن ان الدين هو الذى رفع الانسان فوق مرتبة الكائنات جميعا . . . فاذا أهدرت دينك أيها الانسان ، فاعلم انك قد أهدرت آدميتك ، واذا خلعت رداءك الدينى ، فقد خلعت رداءك البشرى وانقلبت دابة تسعى الى رزقها فى الأرض ، ولا تقوى على التطلع الى السماء . . . واذا استطعت أن ترفع بصرك الى أعلى من فمك ، فأنت أرقى من الحيوان . . . واذا ارتفعت الى حيث تدرك وجود الله ، فأنت سيد الكائنات » (« تحت شمس الفكر » ، منشورات دار الآداب ـ القاهرة) . وألم أؤكد على الدوام « ان الاسلام ان طالت به غيبة ، فله أوبة وان صدعته النوائب ، فله نوبة ؟ (المرجع السابق) »

والواقع ، ان رأيى فى الناس الذين اساؤوا فهم « أحاديثى الأربعة » عن سوء نية أو عن جهل ، لم يتغير منذ الثلاثينات ، فليست هذه المرة الأولى التى أعرف فيها خصومة مع رجال الدين . سبق ان حدث لى مثل ذلك مع الشيخ المراغى ، شيخ الأزهر فى الثلاثينات . ثم انتهت الخصومة بالصداقة التى كانت تربط بينى وبين بعض كبار رجال الدين فى ذلك الوقت أيضا ، مثل الشيخ مصطفى عبدالرازق والشيخ محمود شلتوت والشيخ أبو العيون والشيخ عبدالعزيز البشرى وسواهم . وقد يعتقد بعض الناس انى افتعل المعارك مع رجال الدين أو أخطط لها لغرض معين . وهذا غير صحيح ، فالمعارك افتعلها الآخرون ، أننى لا افتعل على الاطلاق قضية أو مسألة ، وانما أقول رأيى بصراحة ، فاذا بهذا الرأى يتحول الى قضية لان بعض الناس لم يقرأوا ما كتبت أو لم يشاؤوا ان يفهموا ، فساروا فى طريق الغوغائية مكتفين بالسمع والاشاعة .

وأقولها بصراحة اليوم : ان رأيى فى بعض رجال الدين المتجمدين لم ولن يتغير . وهو ان الاسلام أرقى من المسلمين أنفسهم . ولابد من تطهيره من سفسطة الجامدين وثرثرة المتنطعين وانقاذه من احتكار الجهال المحترفين الذين يعتقدون ان الاسلام يصدم التقدم ولا يجارى التطور ، فى حين ان الاسلام هو ذلك النمير العلوى الصافى السمح الباسط ذراعيه لكل الناس ، ولكل ما استجد ويستجد فى العالم من اكتشافات ومعارف واضافات علمية . ذلك ان صلاح الاسلام فى الحركة ، فالجمود هو الماضى . والاسلام هو الحركة الدائمة التى تصلح للحياة والتطور فى كل عصر وزمان ومكان .

على ان الضجة التى أثارتها « الأحاديث الأربعة » تخطت كثيرا فى هذه المرة حدود النقاش الموزون . وتدفعنى صراحتى الى القول ان بعض الصحفيين اسهموا فى صب الزيت على النار ، بان نسبوا الى كلاما لم أقله ، ونسبوا الى الشعراوى كلاما تبين فيها بعد انه لم يقله . ولقد لجأ هؤلاء الصحفيون الى العناوين الضخمة المثيرة المحرضة . وانه ليؤسفنى القول ان المستوى الثقافى لبعض صحافتنا هابط ، فلابد من الارتفاع بها الى مستوى المناقشات الجادة .

وأعود ، بعد هذا التوضيح العابر ، الى قصتى مع الشيخ متولى الشعراوى ، والى أسبابها الرئيسية . فقد اعتقد بعض الدعاة ان ليس من اللائق ان يخاطب انسان ربه ، فهذا من شأنه اسقاط المهابة لله تعالى فى النفوس . وان زالت المهابة لله ، سهل على الانسان ارتكاب المعاصى وضاع الدين بالكلية . ولم يفهم أصحاب هذا الرأى ، لسوء الحظ ، نوع المناجاة التى شئتها . وسامح الله من اساء الظن بقصدى ومن أراد تنفيرى من الاسلام دين السماحة . فقد التزمت فى « أحاديثى الى الله » أدب الحديث ، فكررت مرات انه لم يخاطبنى ، وانما أنا الذى أجيب مستلهما ما يمكن ان يكون الرد على تساؤلاتى من قرآنه الكريم وسنة نبيه صلوات الله عليه . وبعدما قامت القيامة علىَّ ، قررت ان أراجع نفسى وان أعود الى مراجع الأقدمين لاتأكد من « خطورة » ما فعلت ، ومن حق الانسان فى مناجاة ربه تعالى . وقد هالنى ان وجدت ان الغزالى وابن عربى وابن الفارض وغيرهم نسبوا الى الله تعالى شعرا ونثرا فى أساليب لا يمكن ان أجاريها قط .

ولقد طلب منى رئيس تحرير « الأهرام » على أثر تلك الضجة ان أغير عنوان هذه الأحاديث وان استبدل كلمة بأخرى ، ان استبدل « حديث مع » بـ «حديث الى » ، فوافقت ، اذا كان ذلك من شأنه تطمين النفوس الهائجة . كما كتبت فى حديثى الرابع ما يطمئن تلك النفوس ، فقلت بالنص : « إلهمنى الصواب يا ربى ، فأنا أخشى أن أكون مخطئا فى حديثى اليك . فلقد أنشأت فى هذا الحديث علاقة بذاتك العلية ليست مما يستسيغه الناس بين الخالق والمخلوق . ولم يفهموا انها مجرد مناجاة من مخلوق لخالقه ، مناجاة حب علوى ليس مما يفهم أو يؤخذ بالمدلول العادى من انه تطاول على الذات الالهية . وهو ما لا يمكن ان يخطر على بال أى مؤمن بالله ورسوله . وحسبى الله ونعم الوكيل فيمن فهمنى خطأ ورمانى بالضلال ، دون ان ينتظر حسابك أنت يا ربى يوم الحساب . ومع ذلك ، ألتمس منك المغفرة لمن ظلمنى ولى ، اذا كنت سهوت أو أخطأت ، وأنت الغفور الرحيم . . . » .

ولقد خيل لبعض الجمهور انى تراجعت واعتذرت . ويمكننى الآن ان أقول بالفم الملآن : كلا . . . لم ولن أتراجع ، كلا . . . لم ولن أعتذر من رجال الدين الذين اتهمونى بالضلال . فكيف أتراجع ولماذا أعتذر ؟

لقد اكتفيت بتغيير « شكلى » فى عنوان الأحاديث ، ولم أمس الفكرة الاساسية ، ولم أغير أو أعدل فى المضمون الذى كنت أرغب فى ايصاله الى القراء . أفكارى بقيت كما هى . وهذا هو المهم . فلا تعنينى أبدا الشكليات ، وانما المضمون والأفكار . ولقد نجحت فى ايصال فكرى الى قطاع واسع ، مما يرضى ضميرى من بعدى .

كما انى لم « أتشاطر » على رجال الدين ، لاننى راعيت فى الوقت نفسه بعض الحساسيات لديهم ، حساسيات لا أريد ان تسبب ازعاجا لأى انسان . وهكذا حولت الحوار الى « مونولوج » ، الى اعتراف ذاتى ، الى مناجاة من دون ان أغير كلمة واحدة فى المضمون .

وهدأت الضجة .

وأنا لم انهزم أمام رجال الدين . صحيح ان الرأى العام قد شعر انى انهزمت وان الشيخ متولى الشعراوى قد كسب المعركة . لكن ليس هذا رأيى . فاذا كنت قد هزمت حقيقة ، فهذا يعنى ان الرأى الحر قد هزم وليس توفيق الحكيم كشخص .

المهم ، انى نشرت هذه « الأحاديث » فى كتاب مستقل أضفت فيه مقالا بعنوان « لماذا أنا مسلم ؟» وأجبت عن السؤال بالقول : أنا مسلم لما جاء فى الاسلام من عناصر ثلاثة : الرحمة والعلم والبشرية . وقبل ذلك وفوق ذلك لانى أشهد ان لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله . . . » .

ففى اعتقادى ان جوهر الاسلام يقوم على ثلاثة عناصر :

ـ أولا : الرحمة وهى الصفة التى وصف الله تعالى بها نفسه . ونكررها فى كل ساعة : « بسم الله الرحمن الرحيم » .

ـ ثانيا : العلم (« وقل ربى زدنى علما » . وقول رسول الله صلاة الله عليه وسلامه « وهل ينفع القرآن إلا بالعلم » وقوله : « اطلبوا العلم ولو فى الصين ») .

ـ ثالثا : البشرية (نقلا عن عائشة انها رأت النبى يدعو رافعا يديه يقول : « انما أنا بشر فلا تعاقبنى ، ايما رجل من المؤمنين أذيته أو شتمته فلا تعاقبنى فيه ») .

وأحب أن أركز هنا بعض الشىء على عنصر « البشرية » ، فهو الذى يميز الانسان عن الحيوان . غير ان تصرفات الانسان فى زماننا الحاضر اقتربت من تصرفات الحيوان فى حالات عديدة . بل ان الحيوان قد يكون معذورا . لكن كيف نعذر الانسان عندما يلجأ الى العنف، والقتل والارهاب ؟

ان الحيوان لا يقتل ولا يعتدى إلا فى حالتين : الخوف والجوع . أما الانسان ، فقد أمسى يعتدى على الآخرين لأسباب كثيرة منها الصراع على الجاه والنفوذ والسلطة . كما ان « العقيدة » أصبحت سببا للتقاتل والتناحر .

ان مشكلتى مع رجال الدين المتزمتين تكمن فى ان الاسلام فى نظرى هو دين الحركة والتطور لانه صالح لكل زمان ومكان ، فهو ذو صوت جهير فى الدعوة الى متابعة العلم فى تجدده (« وهل ينفع القرآن إلا بالعلم » حديث لرسول الله صلوات الله عليه أورده الامام الغزالى فى كتاب « العلم من احياء علوم الدين ») فى حين ان فئة من رجال الدين فهمت حكمة الله من ان الاسلام هو صالح لكل زمان ومكان على أساس الوقوف بهذا القبس العلوى عند مرحلته الأولى ، مرحلة عصر النبوة فحسب .

ولان الاسلام هو « دين البشر كافة صالح للتحرك فى كل زمان ومكان كتحرك النجوم فى السماء وتحرك الانسانية نفسها من درجة الجهل الى درجة العلم » كما كتبت فى « الحديث الثانى » من « الأحاديث الأربعة » ، فمعنى ذلك ان الاسلام صالح لمواكبة المتغيرات العلمية المستجدة على مر الأحقاب والأزمان ، من دون ان يمس ذلك « ثوابت » العقيدة ، أى الأسس والقيم الكبرى الخلقية والفلسفية والسياسية والاجتماعية والانسانية التى تقوم عليها العقيدة .

وهنا لزم التفريق بين « الثابت » و« المتغير » ، فهذا هو لب الموضوع . الثابت فى الدين ، أى « جوهره » الأساسى ، والمتغير فى حركة العلم والفكر والثقافة ، وما يفرزه من « تفصيلات » و« اضافات » متجددة يجب الأخذ بها عند تشكيل عقلية الأمة ، بما لا يتعارض و« الجوهر » الثابت . ذلك ان الاسلام لا يمكن ان يقف عند عصر واحد هو عهد النبوة ، أو يكتفى بمعطيات حضارية تختلف عن يومنا ، وانما هو « الانفتاح » الدائم على التنويع الذى لا يصدم « الجوهر الثابت » مادام الاسلام هو دين اليسر بحيث يصلح لشتى الأزمان .

تلك هى المسألة .

وذلك هو سبب المعركة التى افتعلها ضدى رجال متزمتون عندما تكلمت فى « الأحاديث الأربعة » فى الدين عن طريق العلم والعقل ، داعيا لنماء ملكة العقل من التفكير . ولقد فهمنى هؤلاء خطأ ، اذ فسروا آرائى على غير حقيقتها ، فذكروا انى اعتبر ان العلم أصبح فى عصرنا هو الطريق الأصلح الى الايمان بالله وان العلماء هم الذين يأخذون بيدنا الى الله تعالى . فكيف « يستخرجون » هذا التفسير ، مع ان موقفى من « الحقيقة العقلية » و« الحقيقة الدينية » معروف وهو قديم وثابت لم يتغير؟ ألم أكتب بالنص : « اما حقيقة الخالق ، فأمر بعيد عن مقدرة العقل ، وهل يستطيع الجزء ان يرى الكل ؟. . . هل تستطيع الكبد فى جسم الانسان مثلا ان تحيط ادراكا بحقيقة شكل الانسان الخارجى ، وهى جزء منه داخل فيه ؟. . . فالحقيقة العقلية أو العلمية لا يتجاوز علمها الكائنات التى تمر بالحواس ، ومن يحمل العقل أكثر من قدرته فهو انما يريد منه المستحيل ، كمن يطلب الى الكبد مضغ الطعام . . . » (« تحت شمس الفكر ») وكتبت أيضا : « لا سبيل الى الدنو من « الذات الأزلية » إلا عن طريق يقصر عنه العلم الانسانى ، بل يقصر عنه كل علم . لان العلم معناه الاحاطة والذات الأبدية لا يمكن ان يحيط بها محيط ، لانها غير متناهية الوجود ، فالاتصال بها عن طريق العلم المحدود مستحيل !» (المرجع السابق) .

وهكذا ، لم يزل موضوع « الأحاديث الأربعة » فى حاجة الى كلام . وأخشى ان يتبادر الى الذهن انى افتعل أيضا « تجديد » الجدل أو نحو ذلك . فليس هذا ما أرمى اليه . وانما أصبو إلى أن ألفت نظر الجيل الجديد الى ان يأخذ الاسلام دوما على انه دين اليسر وانه يبسط جناحيه على مستجدات الفصول والعصور . وليس أدل على ذلك من قول النبى (صلى الله عليه وسلم) « أنتم أدرى بشئون دنياكم » . فلقد جاءه قوم يسألونه عن أفضل وسيلة لـ « تذكير النخل » فاقترح عليهم طريقة معينة ، فجربوها ، فلم تنجح ، ففاتحوه بالأمر ، فقال لهم ذلك القول مقترحا عليهم ان يجربوا وسيلة أخرى .

« أنتم أدرى بشئون دنياكم » . قالها النبى . وحبذا لو يأخذ رجال الدين المتزمتون اليوم بهذا الرأى و« يكتشفون » ان الدنيا تتغير باستمرار وان الاسلام يتكيف بسهولة مع التطور بما لا يتعارض و« الجوهر » الثابت ، أى القيم الأساسية الكبرى . فالاسلام يسمح بهذا التكيف الذى لا يناقض ولا يشوه ولا يتدخل فى معطيات عصر النبوة كأساس ثابت يمكن ان ندخل عليه اضافات جديدة لا تخل بهذا الأساس الراسخ . وكم كان بودى ان أعرض لأمثلة ووقائع كثيرة . لكنى سأكتفى هنا بمثالين ، الأول يخص الامام

الشافعى الذى كان قد أصدر فتاوى فى الشام . ولما عاد الى مصر ، غير من هذه الفتاوى وعدل بها اذ وجد ان المجتمع المصرى قد يقتضى هذا التعديل . وما أحوجنا اليوم الى علماء لديهم جرأة الشافعى واتساع أفقه .

أما المثال الثانى ، فيتعلق بالشيخ محمد عبده . بعد الثورة العرابية ، قررت جهات أجنبية (بريطانية) افتتاح مصارف فى مصر . وسألت فى بداية الأمر الحكومة عن حكم الاسلام فى موضوع الفائدة ، فأحالت الحكومة المسألة الى المفتى الشيخ محمد عبده . ولقد درس مسألة الفائدة والربا من شتى جوانبها . ثم أصدر فتواه الشهيرة ، اذ اعتبر ان من يضع أموالا فى مصرف ، ويتقاضى عنها « فائدة » ، فان هذه « الفائدة » هى فى الواقع « أجر » وليست ربا ، أجر يمثل « استثمارا » للمبلغ المودع فى البنك . وفسّر الشيخ عبده فتواه بالقول ان المصارف تستثمر الأموال المودعة لديها فى التجارة والصناعة وفى المشاريع . وعندما تدفع « فائدة » على هذه المبالغ ، فان « الفائدة » هنا هى جزء من الأرباح التى حققها الاستثمار ، وليست ربا . ثم استثنى عبده « الفائدة المرتفعة » التى تتخطى حدود الربح الناتج عن الاستثمار ، واعتبرها « ربا فاحشا » .

لقد كان محمد عبده جريئا فى ابداء الرأى الذى ينفع المسلمين من دون ان يمس « جوهر » الاسلام الثابت ، فالمصارف لم تكن موجودة فى عصر النبوة . ولابد هنا من تكييف « التفصيلات المتغيرة » فى الدين وفق تغير الظروف الاقتصادية بما لا يتعارض و« الثابت » . لقد قالوا عن محمد عبده انه « زنديق » . لكنه لم ينسق دون وعى وراء الرأى الجارف ، ولم يطو اجتهاده فى صدره ، بل عرضه بجرأة غير مكترث بصياح الصائحين . ان الأمة فى كل زمان ومكان بحاجة ماسة الى هذا الطراز من البشر لكى تنهض وتربح فى حياتها الفكرية والدينية والمعنوية .

فأين محمد عبده من علماء اليوم الذين لم يتوصلوا حتى الآن الى قرار نهائى بخصوص « شهادات الاستثمار » ؟ وهذه مسألة فرضتها تطورات الظروف الاقتصادية . فلنأخذ ، على سبيل المثال ، أرملة تملك ألف جنيه . وقد ارتأت ان تشترى بها شهادات استثمار ، تدر عليها ربحا سنويا يساعدها على مواجهة متطلبات القوت ، نسبته ١٣ بالمائة . فهل هذا حلال أم حكمه حكم الربا ؟

ولقد أفتى بعض رجال الدين ان هذه الأرمة تتعاطى الربا وأنا أتساءل : كيف . . . وبأى منطق ؟

فلو ان هذه الأرملة قد عملت فى التجارة ، أو لو كان بامكانها ان تفعل لكان فى مقدورها تحقيق ربح يصل الى حدود ٣٠ بالمائة . وهى عندما اشترت « شهادات الاستثمار » ، لم تستغل « فقر » المصرف ، أو « حاجته » ، وانما عهدت اليه بمبلغ لاستثماره تجاريا ، على ان يمنحها جزءا من الربح . فالبنك تصرف وكأنه « وكيلها » أو « ممثلها » التجارى . وبالتالى . . . فان الربا فى ظنى لم يقع . وهكذا ، فانه ينبغى تفسير الأحكام الدينية فى ضوء « المستجدات » الاقتصادية الجديدة . وهذا ما رميت اليه اذ تحدثت عن « الثابت » و« المتغير » لكى نثبت ان الاسلام لكل الأزمان والعصور .

جملة القول ان الربا يقوم على الحاق الضرر بالآخرين واستغلال الحاجة . فهل هذا يتحقق فى موضوع « شهادات الاستثمار » ؟

وأجيب عن هذا السؤال بغير تردد : كلا . فلابد من تفسير النص وتأويله آخذين بعين الاعتبار المفاهيم الاقتصادية المستجدة ، كما فعل الشيخ محمد عبده .

وأنا أعرف ان تفسير النص على نوعين : « التفسير الضيق » و« التفسير المتسع » . فلندع أصحاب كلا التفسيرين يقولون رأيهم بصراحة . . . من دون ان نكفر أصحاب « الرأى الآخر » .

المهم ، ان تستمر حركة التفكير والاجتهاد ، على شرط ان نؤمن مناخ المناقشة القائمة على التسامح والهدوء .

على هذا الوضع ، يخيل الينا ان المسألة قد حلت ، وهذا لم يحدث فى حالات متنوعة . ذلك ان المناقشة الهادئة تتطلب حدا أدنى من الشجاعة . والمعضلة ان عددا من رجال الدين تعوزهم الجرأة فى توجيه الرأى العام . وعندما طرحت ، على سبيل المثال ، مسألة « شهادات الاستثمار » فى مصر للحوار ، وافق بعض

العلماء على « استبعاد الربا » . وعندها ارتفعت الأصوات المتطرفة تحذر وتهدد . . . وتعارض . ولم يملك

أصحاب الرأى الأول ، إلا ان تراجعوا وانساقوا من دون اقتناع وراء الرأى الجارف ، خوفا أو خشية ان يلحق مصالحهم ضرر موهوم . وأصل الى هذه النتيجة وهى ان كثيرين من أصحاب الرأى النير كان فى مقدورهم ان ينفعوا الدين وان يجنبوا المناقشات الدينية ، الفارغ الفقير من الكلام ، لولا خوفهم من التصدى للقول الغالب ، ولولا تنحيهم عن قبول رأى سواهم من دون اقتناع ، ولولا عزوفهم عن تحمل بعض الجهد أو بعض الغرم فى هذا الطريق . ان رجال الدين المتنورين موجودون فى بلادنا . لكن التضحية بكل متاع من أجل فكرة هى التى تعوزنا لكى ينهض المستوى الفكرى والحضارى ، ولكى لا ندع التطرف الدينى يتحكم بعقول الناس ويستبد بتفكيرالجماهير . ان تم لنا ذلك ، فان ربحنا يكون عظيما .

غير انى ـ وبعيدا عن التفاؤل أو التشاؤم ـ أصر على القول ان المفكرين العرب الذين يتحملون قسطا وافرا من مسئولية « التغيير » ليسوا فى المستوى المطلوب ، وعيا وجرأة . فأين المفكرون العرب ؟ بصراحة ، لا أجد أمامى كثيرا من المفكرين القادرين على استيعاب العلاقة بين تفسير الدين بالمفهوم التقليدى وتفسيره بالمفهوم العصرى . كما انى متخوف من خضوع هؤلاء لسلطان رجال الدين الجامدين ، وهو أمر قد حصل فى كثير من الحالات . وما آخذه على المفكرين فى هذا السياق هو عزوفهم بدورهم عن تمحيص « الرأى الآخر » . أجل . . . ألا يحق لنا سماع رأى آخر فى مسائل العقيدة ؟

ان الدين هو فى الأصل العقيدة . لكن العالم شهد ظهور ايديولوجيات وأنظمة شعارها محاربة الدين مثل الثورة الفرنسية التى قضت فيها قضت على امتيازات الكنيسة . ورأيى ان عقيدتنا الحقة هى الدين ويجب ان تكون ايضا الايمان بالانسان العربى ، أى بماضيه الواحد ، وتاريخه الواحد ، ومستقبله الواحد . وهذه حقيقة قد غابت عن كثير من الأذهان . ان هذا الايمان هو الذى يحول دون قيام الحروب العربية ـ العربية والانقسامات ويحول دون السير الى الوراء .

ما الذى يمكن ان أضيفه على هذه الملاحظات ؟ ربما هذا التساؤل : هل الفكر الدينى يتقدم فى بلادنا ؟

ولاحاول الرد السريع فأقول : ليس لدى اجابة نهائية حاسمة . وانما رأيى الشخصى ان حركة الفكر العام فى شتى ميادينه لا تتقدم . فهى اما واقفة ثابتة أو تتراجع الى الوراء . وحتى الآن ليس لدى شعور يقينى بالتفاؤل . وكل ما أملكه هو دعاء بان ينقذنا الله من غضبة التخلف . فهذا رأيى الخاص . ولكنه قد لا يكون رأى كل المشتغلين بشئون الفكر .

والواقع ، ان مظاهر « التخلف الدينى » ماثلة أمام أعيننا ، ولا تحتاج الى أدلة . فما هذه « النغمة » الجديدة التى يحاولون ترويجها فى المنطقة ؟ نغمة التفرقة بين السنة والشيعة . فالخمينى ، على سبيل المثال ، حاول ويحاول « تصدير » ذلك . ان اذكاء النعرات المذهبية هو التخلف عينه ، مادام الاسلام عقيدة واحدة لا تتجزأ وان تفرعت عنها مذاهب . فلنواجه متحدين هذه المحاولات الدخيلة على التسامح الدينى دفاعا عن العقيدة الواحدة وحفاظا على الاسلام الواحد ، وصونا لمستقبل الأمة الواحدة .

ثم ان التخلف ماثل فى فكر هؤلاء الذين يشككون فى اسناد أى حديث شريف يواكب تطورات العصر . تذكرهم بقول رسول الله صلاة الله عليه وسلامه : « اطلبوا العلم ولو فى الصين » فيردون عليك ان اسناد الحديث ضعيف ، فترد عليهم ان الامام الغزالى قد أورده فى كتاب العلم من احياء علوم الدين وان ابن عبدالبر قد أخرجه فى العلم من رواية أبو عاتكة وان ابن عدى قد أخرجه أيضا من رواية الفضل بن موسى عن محمد بن عمرو أبى سلمة عن أبى هريرة . . . لكنهم لا يقتنعون .

ثم . . . ما هذا التخلف عندما يطلع بعض رجال الدين بهذا الرأى : ان فى جناحى الذبابة داء ودواء ، فاذا حطت على الطعام فاغمس الذبابة كلها فيه وكلها . فأى عاقل يقول مثل هذا الكلام ؟ انه التخلف الذى يستوجب تربية جديدة أساسها كنوز القرآن والتراث وأفضل ما فى الحضارة الغربية من منجزات ومعطيات .

لقد كنت أطمح فى أن أكرس ما تبقى من حياتى للكتابة فى شئون الدين ، فأنا أقترب من النهاية . وكنت أتمنى ان يسقط القلم من يدى وأنا أخاطب الله وأحث الناس على ان يفخروا بالاسلام ، ذلك الدين المثالى ، وان يتمسكوا به لكى يهتدوا الى عظمة الخالق . . . كنت أتمنى ذلك . غير ان فئة من رجال الدين ، بذلت كل ما فى وسعها لتنفيرى من هذه المهمة . وكم آلمنى ان اكتشف ، مرة أخرى ، ان رجال الدين الكسالى يشكلون « مملكة خاصة » لا يمكن ان يدخلها سواهم ممن لا يتكلم لغتهم ولا يتبنى تفكيرهم .

ولدى اليوم احساس حقيقى بانى غريب فى هذا العالم ، بعدما كتبت ما كتبت عن الاسلام والايمان ، فلم تلق كتاباتى اهتماما حقيقيا ومناقشة علمية ، لقد تقدمت بمشروع فلسفى عن « الاسلام والتعادلية » ، علما انى لست بفيلسوف ، لعل ذلك يثير نقاشا فيقوم « الفلاسفة » بدرسه . لكن خيبة الأمل كانت لدى كبيرة . فقد اكتشفت متأخرا ان مثل هذه المشاريع لا تجدى نفعا فى بلادنا حيث يسعى كل صاحب معول الى هدم ما بناه سلفه . ورأيى ان بلادنا لن تعرف الفلسفة ولا العلم ، لأن الفلسفة والعلم بناء مستمر بعيد عن الأنانية ، فما من مشروع يظهر فجأة من العدم . لقد احتذى بيتهوفن مثال موزارت ، وقلد شكسبير فى البداية مارلو وجرين . أما « البناؤون » فى بلادنا ، فهم يفضلون هدم ما بناه من سبقهم لينسبوا كل شىء الى « عبقريتهم الخالدة » .

فى عام ١٩٥٥ ، كتبت التعادلية موضحا ان كل شىء يقوم عليها ، وان جوهرها الحركة المقابلة والمناهضة لحركة أخرى .

والتعادلية ، مشروع فلسفى متكامل « يفسر الحياة الايجابية بأنها ضرورة وجود جملة قوى تتقابل وتتوازن مناهضة بعضها بعضا فى الكون والمجتمع . . . وان العدم يبدأ بابتلاع جميع القوى فى واحد صحيح . . . الواحد الصحيح هو السكون . . . والأعداد المختلفة المقابلة هى الحركة المعادلة المناهضة . . . هى الحياة . . . تلك هى التعادلية . . .

هى فلسفة الحركة المقابلة المعادلة : أى الحياة . . . احتفظ بقوتك الخاصة مستقلة حرة لتعادل بها وتقابل القوى الأخرى التى تريد ان تبتلعك . . . بذلك تقاوم وتتحرك وتحيا . . . التعادلية هى مقاومة الابتلاع . . . اذا كان لديك ضعف ونقص ، فابحث جيدا فى أنحاء نفسك ، فستجد فيها قوة خفية معادلة وزيادة كامنة مقابلة . . . هكذا تقول التعادلية . كل قوة تتضخم تريد ابتلاع غيرها . . ففى المجال السياسى والإجتماعى ، مثلا ، الرأسمالية أرادت ابتلاع العمل . . الاستعمار يريد ابتلاع الشعوب . . . الطبقة القوية تريد ابتلاع الأمة كلها . . . الغرب يريد ابتلاع الشرق الخ . التعادلية هى فلسفة القوة المقابلة والحركة المقاومة للابتلاعية (« التعادلية : مع الاسلام والتعادلية » ، مكتبة الآداب ـ القاهرة) .

وهكذا ، فان « الواحد الصحيح = صفر . الحياة الايجابية تبدأ من العدد اثنين ، اذ بوجود شيئين توجد العلاقة بينهما ، أى الحركة والحياة . . . الله وحده هو الواحد الأحد الكامل بذاته . ومع ذلك ، أوجد بارادته تعالى قوة أخرى مقابلة هى قوة الشيطان ، كى تبدأ الحياة البشرية فى التكون والحركة » (المرجع السابق) .

وفى عام ١٩٨٢ ، شرحت الاسلام من وجهة نظر التعادلية فقلت « ان الاسلام يقوم على الايمان بوجود الدنيا ووجود الآخرة ، ولكل وجود شأنه المستقل ، فالدنيا وجود يعمل فيه الانسان ، كأنه يعيش أبدا والآخرة وجود يعمل له الانسان كأنه يموت غدا ، ولا طغيان لاحدهما على الآخر الى حد الافناء والالغاء » (المرجع السابق) .

وانى أحيل من يريد الى كتابى عن التعادلية فى الاسلام ليرى كيف فسرت التعادلية والطغيان والخير والشر والعقل والايمان والدين والدنيا والاعتدال وعدم الاسراف وعدم الغلو فى الدين والحق والباطل والنصر والهزيمة . . . الخ . ولقد قصدت من ذلك اثارة النقاش حول مشروع فلسفى . لكن التجربة

علمتنى ان بلادنا لا تهتم بذلك . وكنت آمل فى مناقشات لهذا المشروع يقوم بها المثقفون المعبرون عن الضمير الفكرى ، مناقشات تغذى المشروع بـ « فيتامينات » جديدة . غير ان النقد توقف عند حدود الهجوم حينا والمديح حينا آخر من دون ان يرافق ذلك مقترحات عملية محددة تضيف الى المشروع لبنة فلسفية جديدة من شأنها ان تغذى ساحة الفكر بالنقاش الحر .

الفلسفة فى بلادنا لن تقوم لها قائمة يُعتد بها . وكذلك العلم . هذا قول قلته قبل قليل . وأقوله الآن أيضا فى ضوء تجربتى الخاصة .

الآن ، أريد ان ألخص موقفى من مسألة الدين ، وربما للمرة الأخيرة ، حسما لكل نقاش غير مثمر ، بهذا الرأى الذى سبق ان دونته فى « مفكرتى » الخاصة : « ينبغى ان نأخذ الدين لا على انه مفسر لمعارف أو علوم . بل على انه درجة حرارة روحية لازمة لصحة الانسان . وكما ان الجسم يعيش بدرجة حرارة ٣٧ مئوية اذا فقدها برد وتجمد ، واذا زاد عليها أصيب بالحمى ، كذلك الدين يجب ألا نفقده بالالحاد أو نزيد عليه بما ليس من طبيعته . يستطيع البعض ان يعيش بغير دين ، وقد لا يشعر انه فقد شيئا . ولكنه على كل حال انسان كان معه شيء وفقده . وهو أقل حسابيا ومنطقيا من انسان كان معه شيء ولم يفقده » .

ان الدين قد تراجع فى الغرب ، بسبب تقدم الحضارة المادية وسيطرتها على كل شأن من شئون الدنيا . ولقد شعر الانسان الغربى ان فى مقدوره التخلى عن الدين فى حالات عديدة ، وتعويض ذلك بأخلاقيات معينة أو بالعلم أو بسلوك خاص . ومع ذلك ، فالانسان الغربى عينه على نفسه وعلى الرغم منه فى حالات أخرى بحاجة الى رحمة والى أمل لا يمكن ان يجدهما فى التحليل العقلى ولا فى السلوكيات المادية . وهذه الرحمة هى احدى سمات الدين . وهى الحرارة الروحية ، حرارة الايمان التى لا غنى عنها عند الأزمات وفى ساعات القلق .

ولسنا بحاجة الى التأكد من وجود هذه الحرارة وملامستها باليد . فهى شى غير ملموس أو محسوس ، وانما ملازمة للانسان المعافى جسديا وروحيا . فأنت لا تقدر ان تقول انك لست محتاجا الى الدين ، لانك لا تقدر ان تقول فى الوقت ذاته : لست محتاجا الى درجة الحرارة المئوية اللازمة لتوازن صحتى .

ان حرارة الايمان هى التى تؤمن للانسان توازنه الفكرى ولاسيما عند مواجهة المصائب والأزمات . ففى هذه الحالة ، يشعر بانه محتاج الى هذه الحرارة ، ويمكنه وقتذاك ان يتأكد من وجودها « الملموس » ومن أهميتها وقوة تأثيرها فى رفع المعنويات عند مواجهة اللحظات الحرجة .

بهذه القوة الروحية يعيش الانسان ويعمل . . . ويتكيف مع الحياة ومع مستجداتها ، فالعقل وحده غير كاف . ولابد له من حرارة الروح المتجسدة فى الايمان .

ولى رأى خاص فى هذا الصدد ، سبق ان كتبته قبل سنوات فى « مفكرتى » الخاصة . وهو بالنص ما يلى : « لقد عاش الديناصور على الأرض سبعين مليون سنة ثم انقرض . وعاش الانسان حتى الآن مليون سنة . فهل يستطيع ان يتم مليون سنة أخرى وقد تضخم عقله فى مدى خمسة آلاف سنة تضخما قد يهدد بعجزه عن التكيف مع الطبيعة المحيطة به اذ يسعى دائما الى اجتياز حدوده ؟ »

فالعقل وحده غير كاف لتأمين عملية التكيف . وهنا تبرز أهمية « القوة الروحية » التى تؤثر فى مصير الانسان . ذلك ان « فكرة تأليه الانسان وحده على هذه الأرض كانت فى رأيى من الأسباب التى أدت الى كوارث العالم اليوم . . . والانسان عندما جحد وجود غيره على الأرض وانكر كل قوة غير قوته فى الدنيا لم يجد ما يوجه اليه غرائز حربه ونشاط كفاحه غير نفسه ، فانقلب محاربا نفسه ، هادما ذاته . . . فأزمة الانسان اليوم هى حربه ضد نفسه . . . فهو ليس له قرين آخر غير نفسه . . . لم يعد فى غروره يرى سوى حريته المطلقة . . . لم يعد يرى القوى الأخرى غير المحظورة التى تحرك وجوده وتلعب بمصيره وتستوجب نضاله . . . » (« التعادلية : مع الاسلام والتعادلية ») .

وأزيد ان الاختلال فى التعادل بين قوة العقل وقوة الايمان ، بين درجة الحرارة المادية ودرجة الحرارة الروحية قد عرقل وسوف يعرقل سير الانسان فى طريق الرقى الكامل ويضعه أمام الكارثة ، أى احتمالات

الحرب الكونية . ومن هنا جاء تساؤلى : هل يعيش الانسان مليون سنة أخرى أو حتى نصف مليون سنة أخرى ؟

وقناعتى الشخصية ان الحرب العالمية الثالثة احتمال جدى قائم . بل ان الطبيعة سوف تلجأ فى الغالب الى هذه الحرب . لماذا ؟ لان العالم لا يمكن ان يسير على الدوام فى « سكة واحدة » . . . فى طريق عقلانى واحد بلا نهاية . فهذا ليس من طبيعة الكون . بل ان طبيعة الكون كله ، هى الدائرة . فالأرض تدور . وكذلك الشمس . وكذلك المخلوقات ، وكذلك النبات ، لابد من تلك الدورة ، بينما الانسان يتقدم على الصعيد العلمى والتكنولوجى فى خط مستقيم . وهنا مكمن الخطورة . ذلك ان التقدم اليوم يسير فى خط مستقيم فى حين ان الطبيعة لا تعرف هذا الخط ، وانما « الدورة الكاملة » . انها خطورة « التناقض » الذى نعيشه اليوم ، فالدائرة ليست فى نظريتى مجرد شكل هندسى ، وانما نقلة من مرحلة الى أخرى ، من المادة الى العاطفة ، من العقل الى القلب ، وهكذا دواليك ، كالانسان تماما . ينمو طفلا ، ثم ينضج فتى فشابا فشيخا . ثم يرتد الى الطفولة من جديد فى صورة طفل آخر يرى النور . وكذلك الشجرة . فهى تهرم وتفنى . . . لتظهر مكانها نبتة أخرى .

انه منطق الدائرة .

والمنطق الذى لابد ان يتحكم بالحضارات والتقدم . فحضارة المصريين القدماء كانت دينية ، ثم أعقبتها حضارة الاغريق العقلية . ثم جاءت الحضارة المسيحية الدينية ، فحضارة اليوم المادية . حضارة الاستهلاك .

هذا كله فى وقت نرى فيه ان العقل البشرى حقق نسبة هائلة من « التضخم » القائم على الخط المستقيم الواحد : تطور مذهل فى علوم التكنولوجيا والذرة لدرجة صار من المنطق ان يهدم العقل ما بناه ، ليبدأ من جديد من الصفر ، عملية البناء والتقدم والحضارة . وقد يتجلى هذا « الفناء » فى حرب نووية . بل منطق الطبيعة وسنة الكون يحتمان نظرية الهدم فالبناء فالهدم من جديد .

ولقد تناولت هذا الموضوع بصورة رمزية فى « شهرزاد » التى جاهدت فى ان ترد الى الصواب زوجها الذى أراد ان ينبذ أرضه وآدميته ، وان تعيد اليه ايمانه ببشريته ، فحاولت ان توهمه بانها على علاقة مع غيره ، لكى تثير غيرته وبشريته فلم توفق فكان ان تركها زوجها سليمان وتخلى عنها ، فقالت فى نهاية الأمر ما معناه انه مثل الشعرة البيضاء التى تنزع فلكى تعود هى سوداء لابد ان يعود سليمان الى الحياة من جديد .

فالبشرية ، اذن ، وهى تسير فى طريق التقدم ، لابد ان تصطدم بعوائق ترجعها الى البداية .

ولا يمكننا ان نتكهن بعمر كل « دورة » أو نعرف مسبقا تاريخها الزمنى . غير ان القرآن يعطينا تفسيرا لابد ان نؤمن به ، كأهل عقيدة ، هو تفسير القيامة التى تضع حدا نهائيا لكل شىء .

وأوجز نظريتى فى هذا الخصوص برأى سبق ان دونته فى « مفكرتى » الخاصة وأرجع اليه بين الحين والآخر وهو ما يلى بالنص :

« التقدم أو التطور يحدث داخل دوائر ودورات زمنية لا فى خط مستقيم ، فالانسان أو النبات أو الحيوان اذا كان تقدمه أو تطوره يحدث فى الخط المستقيم الزمنى أو المكانى بذاته الفردية ، لاقتضى ذلك زمنا لا نهائيا ومكانا دائما لها . ولكن الذى يحدث ان الفرد منا ينهى عمره أو يترك بذره . والبذرة تنمو ثم تنتهى وتترك بذرة أخرى ، وهكذا . كل بذرة فى دورة أو جيل تنقل التقدم أو التطور . والتغير خطوة فى رحلة الى الغد . . . » .

وأصل هنا الى مجموعة من الملاحظات أوجزها كما يلى :

أولا ـ ان العلم وحده عاجز عن بلوغ الحقيقة الأسمى ، فالعقل مهما بلغ فى منطقه من الصلابة والدقة ليأبى ان يخضع « القوة الروحية » التى هى الايمان الى التفسير العقلى المعتاد بالسهولة المعتادة .

ثانيا ـ ان « الاسلوب العلمى الواحد » فى تحليل الذرة وتطوير الكمبيوتر ونحو ذلك ، ليدل على المؤلف الواحد . وهو فى حالة الكون الله جل جلاله . وهذا يحثنا على عدم التشكيك فى اسناد أى حديث شريف يلقى ضوءا كاشفا موجها فى طريق العلم

ثالثا ـ على رجال الفكر تقع مسئولية التصدى لهجمة التخلف التى تشارك فيها فئة من رجال الدين . وهذه المسئولية تتجلى فيها تتجلى فى النظر الى الأمور بواقعية وصدق وبموضوعية بعيدا عن العوامل الشخصية . ولقد كنت أنتظر من محمد حسنين هيكل ، على سبيل المثال ، ان يكون أكثر موضوعية ودقة فى تناول الحياة الخاصة للرئيس الراحل أنور السادات فى كتابه « خريف الغضب » ، وان يجرد معالجته لفترة مهمة فى تاريخ مصر من العوامل الشخصية البحتة . ان المفكر أو الكاتب أو المصلح يجب أن يكون مثل الكيميائى الذى يزن « معايير الدواء » بدقة ، بمعزل عن « ميوله » ورغباته الشخصية . ولعلنا نشهد فى مرحلة لاحقة تحرك الفكر على أرضية جديدة تسهم فى التصدى بمسئولية وفاعلية لهجمة التخلف التى لم ينج بها الفكر الدينى عينه .

رابعا ـ أن الأزهر نفسه مدعو الى الاسهام فى هذا التصدى ، بتشجيع الاجتهاد العلمى النير وتطوير بعض أساليب العمل داخل هذا الصرح . كيف يوافق رجال الدين على تدخل السلطة فى مسألة تعيين شيخ الأزهر بمرسوم ، بدلا من أن يتولوا هذه المهمة عن طريق الشورى والانتخاب كما يجرى بالنسبة الى البابا فى الفاتيكان على سبيل المثال ؟ أم أن رجال الدين غير قادرين على القيام بهذه المهمة ؟ وأخيرا ، أن اختلال التعادل بين القوة المادية والقوة الروحية أحد أسباب هذا القلق الانسانى فى عصرنا الراهن . فالانسان قد أصبح قادرا قدرة هائلة فى مجالات الذرة والتكنولوجيا يمكنها أن تفلت من يده فتحدث الحرب النووية وفق نظرية الدائرة التى أشرت اليها . وفى يقينى أن الايمان هو الذى يلجم هذه القدرة ويؤمن لها الحكمة والتعادلية .

قلت أن الحياة دورة . ومعنى هذا أن عصرنا ليتأهب اليوم لوثبة عجيبة لسنا ندرى متى ستتوقف ، ولكننا نعرف الى أين ستؤدى . واعتمدنا منطق الدائرة التى تتحكم بالكون ، كما سبق أن بينت ، لأصبح فى مقدورنا أن نتنبأ بما سوف تتمخض عنه هذه الوثبة ، عنيت حضارة الانسان الآلى (الروبو) . اننا نعيش اليوم فى عصر يدور فيه كل شىء بسرعة عظيمة ، ولاسيما فى مجال العلوم والتكنولوجيا ، مما بدأ يؤدى وسوف يؤدى الى سيطرة الآلة وتحكم « الانسان الروبو » بمقادير عديدة .

وانه ليبدو لى أن هذا « الروبو » أمسى يسير بسرعة مجنونة محطما كل من يقول له : قف مكانك . ولا تتحرك بعد اليوم .

وصفوة القول ، ان الصراع فى القرن الحادى والعشرين ، أو فى القرون المقبلة عموما ، سيكون صراعا بين الحضارات . ولنكن أكثر دقة ، ولنقل انه الصراع مع حضارة الانسان الآلى . وأضيف ان الانسان الطبيعى ألفى نفسه مهددا بالموت أمام وثبة « الروبو » . بل سوف نصل الى مرحلة من « الدورة » نقول معها ان الانسان الطبيعى قد مات فعلا . ألا يسعون اليوم الى حقن الانسان الآلى بالمشاعر العاطفية ، وجعله يحب ويكره كالانسان الحقيقى ؟ ألا يقومون بانجاب الأطفال عبر الأنابيب والآلة ؟ فعلا ، ان الحضارة القادمة هى حضارة « الروبو » الراكضة . وهكذا ، فانى أخشى على الحضارة الحقيقية التى لابد أن تقوم فى نظرى على حرية العقل وحرارة القلب وخشوع الايمان ، وليس على « المعلبات » ولا « الأنابيب » .

على أن نظام « الدائرة » أو الدورة لن يسمح بسيطرة « الروبو » الى الأبد . وفى الوقت المناسب ، سوف تتلاشى هذه الهجمة ، وتنتهى حضارة الآلة فى صيغة حرب نووية على الأرجح ، لتبدأ الحياة دورتها من جديد ، ويعود الانسان الطبيعى ، مرة أخرى ، الى الحياة البدائية ، الى الزراعة والى النول القديم .

انها كارثة عصرنا .

فحضارة الانسان الآلى تحمل فى طياتها مقومات الفناء . ذلك انها تقوم أساسا على آلات الدمار والفوضى والتدمير . فبدلا من استغلال الذرة وتسخيرها لتوفير الطعام للأفواه الجائعة وزرع الصحارى واستثمار البحار ، بدلا من ذلك كله تم توجيه الطاقة النووية نحو الشر ، فاذا بالانسان يتخلى تدريجيا عن آدميته ، ويكشف عن مخالبه وأنيابه ، ويقترب من الوحوش . . . والفناء .

وكأنى بناموس الحياة يأبى إلا ذلك الحرب السجال بين التناقضات المستمرة من أجل استمرارية الدائرة التى لابد أن تنتهى عاجلا أو آجلا الى الخاتمة المحتومة ، أى انتهاء سيطرة الروبو وولادة مرحلة أخرى تذكرنا ببعض تجارب العصور الغابرة من حيث محاولات النهوض والبناء . أليست حضارة اليوم هى بناء وهدم فى آن ؟

إنه أحد تناقضات عصر الذرة الذى نعيشه الآن .

وربما هذا يفسر اتجاه بعض الدول المتقدمة وفى طليعتها الولايات المتحدة نحو التفكير فى مرحلة ما بعد « الهدم النووى » ، فى « اليوم التالى » ، وذلك بحفظ نماذج من حضارة العصر فى ملاجىء ومخابىء يمكن أن تصون هذه النماذج وتحميها إذا وصلت « الدورة » الى نهايتها المقدرة ، حيث يقتل الانسان نفسه بنفسه .

كل ذلك ، يجب أن ندخله فى الحساب ونحن نتناول مستقبل الاسلام على وجه الخصوص فى ضوء متناقضات عصرنا الراهن ومشاكله الحضارية . . ففى رأيى ، أن انتحار الانسان الطبيعى احتمال لا نستطيع أن نغفل جديته .

فالأفق ، على كل حال ، ليس ورديا إذا لم نعمق حرارة القلب والايمان ونزيد فى قوة انتشارها فى مواجهة هجمة الآلة وسيطرة الروبو . هذه الحرارة هى القادرة على التصدى لـ « الوحش » الذى يسكن فى نفوس البشر ، الأمر الذى يقتضى أن تكون قوة السياسة وقوة الدين فى أيدى أشخاص لهم من اتساع الثقافة والايمان ما يمكنهم من التعمير والاسعاد ومن منع تسخير الآلة للمفرقعات والمهلكات .

هل أحلم ؟

لست أنكر أن ذلك قد يكون حلما بعيدا . وانما حق لى أن أتساءل : لماذا نستكين ولا نحاول نحن العرب أن نشارك فى صياغة الحضارة وتوجيهها فى المسار الصحيح وفق معطيات جديدة تكون حرارة القلب والايمان احدى سماتها ؟.

فهل فى مقدورنا أن نقوم بذلك ، اذا استمرت الحروب العربية ـ العربية واستمرت محاولات تشكيل عقلية الأمة من قبل بعض رجال السياسة والدين بالأساليب المتخلفة ؟

كلا . . . بالتأكيد !

على أن ما يثير فى نفسى الشجن والحسرة هو أن الغرب سرق حضارتنا واستفاد منها ، وطور جوانب منها فى حالات عديدة ، فى حين اننا فشلنا فى استيعاب جزء مهم من حضارتهم وتخزينها واستغلالها لخيرنا . ان حضارتنا العربية والاسلامية « معلبة » فى أرشيفاتهم ومكتباتهم ومتاحفهم وجامعاتهم . انهم يعرفون كل شىء عنا وعن ماضينا وتراثنا وخططنا للمستقبل ، فماذا نعرف نحن من علوم الغرب وأسراره الحضارية ؟ لقد اكتفينا باستيراد النتاج واستهلاكه . وهذا ليس فعل حضارى . ان الحضارة شىء أعمق من ذلك وأطول وأرحب لأنها لا تقوم على الاستهلاك ، وانما على الانتاج وأساليب الانتاج وتقنياته .

أننا لا نعرف من نهر الحضارة الغربية المنبع ولا المصب . فلقد اكتفينا بالسباحة بالقرب من شط النهر المتدفق . ولم نسع الى السباحة فى تياراته باحثين مرتادين مستكشفين منقبين . ان الخطأ الذى وقع فيه عرب كثيرون هو ظنهم ان الحضارة استهلاك صرف وتقليد ومجاراة ، فانصرفوا عن تجديد تراثهم وبذل الجهد وتجشم المشقة فى اتخاذ المراكب يخترقون بها نهر الحضارة الكبير ، واكتفوا باللعب ببعض نتاجاته عند الشط فحسب .

نحن نستهلك ما يريدون لنا ان نستهلك من حضارتهم . وهم يجددون فيها على الدوام . أما حضارتنا ، فهى واقفة يعيث فيها الاهمال والتراخى كالسوس . أو هى حائرة كاليتيم بين فئة من رجال السياسة والدين لا شأن لهم بالفكر النير ولا بالعلم . ان بعض السطحيين يتساءلون أحيانا : كيف نستهلك ، وهذا موقف يدعو الى العجب لان السؤال الحقيقى يجب ان يكون : كيف ننتج ؟

هذه ملاحظات خاطفة تدل على اننا لم نحسنِ الاستفادة من تراث القدماء ، فنحن لم ندرس بما فيه

الكفاية تاريخ العظماء وأعمالهم لنستدل منها على آساليب عمل يمكن ان تنير لنا الطريق ، اذا طورناها فى ضوء متطلبات الزمان . اننى لا أدعو الى تقليد العظماء وانتهاج الطريق عينه الذى انتهجوه ، وانما الى الرد على هذا السؤال المحدد : كيف حققوا ما حققوا من انجازات ؟ فما يهمنى هو الاحاطة بـ « اسلوب » العمل ، وتطويره عند اللزوم ، واكتشاف « سر » الانتاج الحضارى فضلا عن الخلق والابداع . فليس مهما ، على سبيل المثال ، ان نعرف كيف كان يحكم عمر بن الخطاب ، بقدر ما هو مهم ان نعرف كيف توصل الى فهم الاسلام بصورة مرنة تمكنه من تفسيره وتطويره حسب متغيرات الظروف على الرغم من ان هذا العبقرى لم يكن متعلما ، مما اثار اعجاب النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) .

لكن تجديد التراث يتطلب اجماعا عربيا ولا يمكن ان يتحقق فى ظل الانقسامات ، فالتراث ليس مصريا . ولا سوريا . ولا تونسيا . انه ملك العرب جميعا . وهذا ما أعنيه عندما أتحدث عن « قومية التراث » أو « عروبة التراث » .

والتجديد يتطلب أيضا اتساعا فى الأفق وبعدا فى النظر . ان مستقبل الاسلام كله فى القرون المقبلة مرتبط بذلك الى حد بعيد ، ولاسيما ان الاسلام ، كما سبق ان قلت ، هو أرقى من المسلمين أنفسهم . ولقد وصلت الأمور الى حد اقدام بعض الفئات على استغلال موسم الحج لغايات سياسية أو دنيوية رخيصة . وذلك كمجرد « ستارة » للسفر الى المملكة العربية السعودية والتذرع بتأدية فريضة الحج لتحقيق أغراض تجارية أو سياسية لا يقبل بها الاسلام . وربما اننى لم أؤد فريضة الحج حتى الآن حتى لا يساء تفسير قصدى ، بعدما اختلطت الأمور للأسف الشديد . اننى أعرف كتّابا ادعوا الايمان المفرط ورغبتهم فى تأدية فريضة الحج لوجه الله تعالى ، فاذا بهم « يغتنمون » الفرصة لاجراء اتصالات والقيام بمساع لترويج كتبهم والحصول على عقود تجارية للنشر والتوزيع . تلك صورة صغيرة للموقف ، لا تغير على كل حال من موقفى الثابت وهو ان الاسلام منارة راسخة لن يؤثر فيها رذاذ هذه المهارسات ، بل سوف تمضى فى توجيه نورها الى الآفاق البعيدة على أيدى دعاة من أصحاب الفكر المستنير .

من أجل ذلك ، لابد من عملية ترشيد للأجيال الطالعة . وهنا يبرز واجب الأزهر فى نشر الثقافة وتعميم العلوم فى أوساط هذه الأجيال . واقتراحى فى هذا الشأن هو ان يعمق الأزهر النزعة العلمية فى دراساته وأبحاثه . وأقترح هنا ان تتفرغ مجموعة من رجال الدين على الدوام لدرس شتى مناحى العلوم ، الفيزياء والكيمياء والذرة ، لاثبات ان العلم والدين لا يتعارضان ، لان الاسلام هو لكل الأزمان .

وأقترح أيضا على الأزهر ان يقوى النزعة العلمية عند الطلبة والدارسين والدعاة ، بانشاء مراكز البحوث والعلوم التى من شأنها ان تغذى الفكر الدينى باضافات لا يمكن ان تتعارض و« الثابت » فى الدين . نحن اذا فكرنا قليلا ، فاننا نجد ان نصرة الاسلام تكمن فى قدرته على التكيف مع شتى اضافات العلوم . ويجب ان نثبت ذلك بالممارسة العلمية ، أى بتشجيع الاتجاهات العلمية فى أوساط رجال الدين .

فلتفعل الأحداث فعلها . ولتتغير الأشياء وتتطور طبقا لناموس « الدائرة » ولنتغير مع مراحل هذه الدائرة . أما الاسلام ، فهو متطور على الدوام لان من طبيعته ان يستمر فى مد شعاعه وفى نفعه للناس وفى حفاظه على القيم الأساسية الثابتة التى قام عليه الكون ، واللازمة لتطوره ، والراعية لمستقبله . . .

(باريس ـ القاهرة ١٩٨٤ و١٩٨٥) .

■
□
■
□
■

الفصل الثامن

عودة التاريخ من المنفى

(١)

فى عام ١٩٥٥ أصدر توفيق الحكيم كتابه « التعادلية » . وفى ظنى انه كان يتوقع أن يصدر مثل هذا الكتاب لأحد النقاد ، ولما طال انتظاره بادر هو الى كتابته . ذلك أن « التعادلية » فى حقيقة الأمر هى عصارة تفكير الحكيم فى مؤلفاته الأخرى . ولا ريب فى انه كان سيسر أكثر لو أن غيره هو الذى تناول مؤلفاته واستخلص منها هذه النتائج .

كتاب « التعادلية » على هذا النحو هو خلاصة فكرية لآراء مبثوثة فى رواياته وقصصه ومسرحياته ومقالاته ، وليس دعوة جديدة أو « فلسفة » كما بالغ البعض فى وصفها . ولكن الحكيم استطاع أن يقدم لنا فى هذا الكتاب الصغير رؤية دقيقة لجوهر أعماله . وهى رؤية تستمد عناصرها التكوينية من ثلاثة مصادر أولها التقاليد الفكرية المصرية التى تبلورت فى التيار الغالب على الثقافة المصرية بدءا من رفاعة رافع الطهطاوى الى الامام محمد عبده الى طه حسين . هذه التقاليد التى جسدتها معادلة « النهضة » القائمة على ثنائية رئيسية اختلف الناس فى تسميتها ، فهى التراث والحداثة ، وهى الاسلام والغرب ، وهى أخيرا الأصالة والمعاصرة . وعن هذه الثنائية الرئيسية تتفرع ثنائيات ثانوية تتناول مختلف تجليات حياتنا .

والمصدر الثانى الذى استقى منه الحكيم عناصر رؤياه هو ثورة ١٩١٩ التى كان رمزها ـ سعد زغلول ـ أحد أبناء التيار « الثنائى » ، ولعله كان الترجمة السياسية الأولى الناجحة لمعادلة النهضة بعد اخفاق الثورة العرابية . كان زغلول تلميذا للامام محمد عبده ، وقد جمع بين ثقافة الأزهر وثقافة الغرب ، كما هو شأن أبناء التيار جميعا . ولكنه انفرد من بينهم بتحقيق طموحات الطبقة الوسطى وتوحيدها مع طموحات شرائحها الدنيا فى « ثورة » تغير من بعض القواعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التى أقيم فوقها « النظام » المصرى منذ الاحتلال البريطانى .

والمصدر الثالث هو شخصية مصر التى تأمل الحكيم تاريخها وجغرافيتها واستخلص من ذلك بعض عناصر رؤياه ، فها هو التاريخ الذى يصل بين حضارة موغلة فى القدم وحضارات أخرى وافدة من اليونان والرومان والعرب ، ومن ديانات مصر القديمة ومصر القبطية ومصر الاسلامية ، ومن اللغات الهيروغليفية والديموطيقية والعربية ، وهكذا . وها هى الجغرافيا تربط مصر عبر النهر بأفريقيا وعبر الصحراء بآسيا وعبر البحر بأوروبا . وهكذا أيضا قدمت شخصية مصر لابن « ثورة » الطبقة الوسطى وابن « النهضة » عناصر

غامضة فى بداية الأمر ، ثم أخذت تتشكل وعيا وفنا حتى بلغت أوج وضوحها فى « التعادلية » حيث انجلت « الثنائية » عن أنضج صور الفكر والتعبير لدى أحد ألمع الأبناء الكبار للطبقة الوسطى المصرية ، وأحد الأوفياء لمسيرتها فى لحظات الصعود ولحظات الانحدار .

وكما ان الحكيم جمع بين الصراحة العارية فى « التعادلية » والاقنعة السميكة في غيرها ، كذلك فانه كان حريصا على اطلاق النسبى وتعميم الخاص ، كما هو شأن التيار الذى ينتمى اليه ، فلم يتكلم هذا التيار عن « نهضة » بل عن « النهضة » ولم يتكلم عن « ثورة » بل عن « الثورة » ، وكأن النهضة كانت لمصر كلها ، وكأن الثورة عام ١٩١٩ كانت لمصلحة الشعب المصرى جميعه . وكأن الطبقة الوسطى هى الوطن .

هكذا فعل أيضا توفيق الحكيم ، فخرج بثنائيته التى دعاها التعادلية من نطاق المحدد والملموس والمشخص والتاريخى الى النطاق الكونى وما وراء الطبيعة : الليل والنهار ، السكون والحركة ، الدين والعلم ، الحياة والموت . وسنلاحظ أن هذه التعريفات المطلقة قد استدرجته الى توصيفات مطلقة أيضا لما هو نسبى : كالعدل والديموقراطية والحرب والسلام .

ولكن « الاطلاق » و« التعميم » - أى نفى التاريخ - هو الصفة الأولى لفكر الطبقة الوسطى لحظة صعودها ، وتولد « المأساة » حين تستعيد التاريخ من المنفى لحظة انكسارها .

هذه المسافة فى أدب الحكيم وفكره بين المطلق والنسبى وبين العام والخاص ، هى التى يضيع بين غاباتها كل من يبحث عن الظاهر والباطن أو الملتوى والمستقيم عند توفيق الحكيم .

ومنذ البداية يجب الاقرار بأن « القناع » فى حياة توفيق الحكيم وفنه ليس مجرد قناع مسرحى ، بل هو أحد مظاهر الثنائية . كما يجب الاقرار بأن « المفارقة » فى حياة توفيق الحكيم وفكره ليست مجرد حيلة درامية ، وانما هى أحد مظاهر الثنائية .

(٢)

توقف أغلب دارسى الحكيم ونقاده عند ثلاث كلمات فى « عودة الروح » هى « الكل فى واحد » . وأيا كان تأويل السياق الذى وردت فيه الكلمات ، فان هناك ما يشبه الاجماع على أن الكاتب قصد الشعب بكلمة « الكل » ، أما « الواحد » فقد قال البعض انه « الوطن » وقال البعض الآخر انه « الزعيم » . وحين صرح جمال عبدالناصر بأنه « تأثر » بـ« عودة الروح » فقد رجح التفسير الأخير .

غير أنه لا يجوز فى تقديرى إقحام هذا الترجيح الذى كانت له ملابساته التى تخرجه بنا عن السياق الموضوعى للتعامل مع النص ، فأغلب الظن أن « الواحد » سواء كان الوطن أو الزعيم هو الجدير بالتحليل . . فهناك من الشواهد الفكرية والفنية فى أدب الحكيم ما يجعلنا نتحفظ ازاء العديد من النصوص « غير الديموقراطية » ان جاز التعبير . وهو الأمر الذى يسهل الحصول عليه من « براكسا أو مشكلة الحكم » (١٩٣٩) و« شجرة الحكم » (١٩٤٥) . واذا كان من المبالغة النظر الى هذه النصوص باعتبارها تأصيلا لفكرة « المستبد العادل » ، فانه من المبالغة كذلك وصف الحكيم فى ضوئها بأنه كاتب ليبرالى . ولا حل أمامنا سوى محاولة التمييز بين الوجه والقناع وبين الموقف والمفارقة حتى نكتشف أصول « التعادلية » من قبل أن تصبح كتابا فكريا ، أى فى استعادة التاريخ المنفى الى ثنائيات توفيق الحكيم . ذلك ان من هتف فى « عودة الروح » بالكل فى واحد ، هو نفسه الذى يفتتح « التعادلية » بقوله أن الواحد الصحيح يساوى صفرا ، وان « قوة السلطان المطلق حركة سلبية . ولابد من حركة مقابلة معادلة هى قوة المحكوم ، لتبدأ فى المجتمع حياة ايجابية » . ولا يحق لنا أن ننسى تاريخ هذه الكلمات - ١٩٥٥ - فى ظل الحكم الذى قيل أن قائدة تأثر بمقولة « الكل فى واحد » . وكان توفيق الحكيم نفسه هو الذى فسر كلماته بأنها « الفلسفة المقاومة للابتلاعية » ذلك انه اذا ابتلعت احدى القوتين الأخرى « رجع العدد٢ الى واحد صحيح ، أى الى الوجود »

السلبى . فى هذا النص نضبط الحكيم متلبسا بما يشبه التناقض : الفصل بين الحاكم والمحكوم بمعنى حق المعارضة فى التمايز والاستقلال من جهة ، والمساواة بين قوة الحاكم وقوة المحكومين وكأنهما من طبيعة واحدة من جهة أخرى . هذه نتيجة أولى للخلط بين المطلق والنسبى ، فالاقرار بحق المعارضة فى الوجود « القوى » لا يعنى ان قوتها يجب ان تساوى قوة الحكم . . إلا اذا كان الكاتب يقصد « هذا الحكم » فى « ذلك الوقت » . وهنا تستقيم الأمور حين يصبح « التوازن » بلغة الحكيم و« الاستقرار » بلغة السياسيين ، هو استقرار الحكم باقرار حق المحكوم فى المعارضة ، ولكن ليس الى درجة الوصول الى الحكم أو تبادل المواقع أو ما دعاه الحكيم بالابتلاعية . وهكذا فالحكم بلا معارضة هو ابتلاع حق الشعب ، كما ان وصول المعارضة الى السلطة هو ابتلاع للحكم . هذا هو « التعادل » كما يسميه الحكيم ، وفى اصطلاح آخر هو « التوازن » . وكلها أغطية اطلاقية لحقائق نسبية ، ما ان نكتشفها حتى يختفى القناع والمفارقة ويتبدى الانسجام . كان توفيق الحكيم آنذاك يؤيد الحكم الناصرى ، ولكنه يقترح التسليم بحق الآخرين فى المعارضة من دون ان يعنى هذا الحق التفريط فى سلطة الحكم . ولكن الحكيم شاء ان يغلف هذا التأييد المشروط بصياغة اطلاقية تعميمية وكأنه يتكلم فى « الفلسفة » - كما وصف التعادلية حرفيا - لا فى السياسة . والحقيقة ان الحكم كان قد استقر عام ١٩٥٥ لمصلحة الطبقة الوسطى التى عاشت بعدئذ عقدا كاملا من الازدهار عشية انتهاء الخطة الخمسية الأولى عام ١٩٦٥ وقبيل هزيمة ١٩٦٧ .

سنلاحظ ان الحكيم ظل وفيا لهذا التأييد المشروط للحكم على ثلاثة محاور : الأول هو « مقاومة الابتلاعية » كما فى « السلطان الحائر » (١٩٦٠) حيث الشرعية بين السيف والقانون ، ويقف الحكيم بحزم الى جانب القانون . وكما فى « بنك القلق » (١٩٦٦) حيث يقف الكاتب مرة أخرى ضد أجهزة القمع .

المحور الثانى هو ذلك الانتقال الدرامى من مرحلة التصالح الطبقى فى « الأيدى الناعمة » (١٩٥٤) و« الصفقة » (١٩٥٦) الى مرحلة الانحياز الاجتماعى فى « الطعام لكل فم » (١٩٦٣) و« شمس النهار » (١٩٦٤) .

المحور الثالث هو ذلك الانتقال من الموقف التسجيلى الى الموقف النضالى فى حياة الكاتب توت (مسرحية ايزيس ١٩٥٥) كالانتقال من مرحلة المشاهدة المحايدة الى مرحلة الالتزام لدرجة التورط فى حياة أستاذ القانون (مسرحية الورطة ١٩٦٦) .

وفقا لهذه المحاور الثلاثة يبدو توفيق الحكيم مؤيدا للحكم الناصرى فى مرحلتيه الوطنية والاجتماعية ، ولكنه التأييد المشروط بـ « التعادل » بين الحكم والمعارضة . وهو التعادل الذى يستهدف تثبيت الحكم وتثبيت المعارضة دون اعتبار كبير أو صغير لمقومات الحكم ، أى حكم (سلطة الدولة بكل ما تعنيه من أدوات القمع) ومقومات المعارضة المحصورة قانونيا فى العمل السياسى السلمى . ولا يفوت الحكيم التأكيد على ان التعادلية لا ترادف السكون ، بل هناك حركة داخلية تقاوم الابتلاع . أى انها حركة « محلك سر » ، وليست صراعا من شأنه تغيير محتوى السلطة أو شكلها أو حتى اقامة حد أدنى من التوافق بين الشكل والمضمون . ولكن الحكيم منذ البداية لا يحكى لنا رؤيته لمضمون النظام السياسى حتى تصبح المطالبة بشكله الطبيعى حقا مشروعا ، فاذا كان نظاما رأسماليا وجبت المطالبة بالتعددية الليبرالية ، واذا كان نظاما يخطط لعملية الانتقال الى الاشتراكية وجبت المطالبة بحق الأطراف المستفيدة من هذا التحوّل فى صنع القرار السياسى ومراقبة تنفيذه . أما اسقاط المضمون الاجتماعى للسلطة السياسية ، فانه يجعل من مسألة المعارضة موضوعا نظريا شديد الغموض .

فهل كان توفيق الحكيم حقا أحد آباء نظام ٢٣ يوليو كما يقول البعض ؟ ولكنه الرجل الذى كتب بعد ست سنوات من الهزيمة بيانه الشهير « عودة الوعى » .

(٣)

فى نوفمبر عام ١٩٣٨ نشر توفيق الحكيم مقالا عنوانه « لماذا انتقد النظام البرلمانى ؟» ضمه فيها بعد الى كتابه « شجرة الحكم » وقال فيه « ان كل البلاء الذى نحن فيه ناشىء من نظامنا السياسى على وضعه الحالى » . ويوجز رأيه قائلا « النظام البرلمانى فى مصر هو الاداة الصالحة لتخريج الحكام غير الصالحين » . ويضيف « اذا أردنا ان ننقذ بلادنا الغارقة فى دماء الحرب الحزبية ، فلنصلح قبل كل شىء النظام النيابى » .

قبل ان نسارع الى اجتزاء هذا المقطع وتحليله منفردا ، علينا ان نستكمل الصورة التى رسمها الحكيم بعد اجهاض ثورة ١٩١٩ ، يقول « . . والرأى عندى فى علاج كل هذا ان الأمر فيه موكل بتغير عام يحدث فى محيط المجتمع المصرى من جميع نواحيه . . لان الفساد جاء من عاصفة جامحة لمبادىء شوهت وأسىء فهمها » . والعلاج ؟ انما يكمن فى « عاصفة أخرى جائحة من المبادىء . . تهب فتقيم ما وقع » . ويتساءل الحكيم « كيف تأتى العاصفة المباركة ؟» ويجيب بانها لا تأتى بغير « اعداد واستعداد » يستلزمان جهادا طويلا و« حركة وطنية مجيدة » كتلك التى فتحت النافذة لثورة ١٩١٩ . وهنا يأتى دور البيت والمدرسة حتى تتهيأ الظروف المناسبة « لاحداث الثورة المباركة التى تقيم الوطن على أقدام الصحة والقوة والنظام » .

عند هذا الحدّ يستطيع من يريد ان يمسك بتلابيب النصّ ليقول ان صاحبه دون شك كان من آباء « الثورة المباركة » التى وقعت عام ١٩٥٢ . غير ان النص الصريح فى ضرورة الثورة لا يقل صراحة فى ضرورة الاعداد من نقطة البداية (البيت والمدرسة) وأن تكون « الحركة الوطنية المجيدة » هى الجسم السياسى لهذه الثورة . بل ان الحكيم يلفت نظرنا بقوة الى ان نقده للنظام النيابى « لا يعنى ان أطالب بالغائه ، فزوال هذا النظام يفضى الى مشكلات لا حل لها ، لان هذا النظام ليس تدبيرا معتسفا فرضته ارادة معينة فى وقت معين ، وانما هو نتيجة طبيعية لتطور فكرة السلطة الشرعية منذ فجر التاريخ » . الى هذا الحد يؤصل الكاتب النظام النيابى ومفهوم الديموقراطية « والانتخاب على عيوبه هو الوسيلة التى لابد منها مادام الناس هم أصحاب الرأى فى تنصيب حكامهم . . هذا النظام يصحح ذاته بذاته » .

□ □ □

وفى ٢٠ مايو ١٩٤٠ نشر توفيق الحكيم نداء الى الكتاب والمفكرين يناشدهم الوقوف معا لصدّ الهجمة البربرية النازية المعادية للديموقراطية والفكر الحر « ولئن كان صوت أقدام الوحشية ، وهى تسحق الأمم الحرة لم يزعج بعد رجالنا السياسيين المتنابذين ، فان نذير الدمار المسلط على شئون الفكر والروح كفيل ان يوحد جهود رجال الفكر وان ينهضهم متساندين للدفاع بأقلامهم وقلوبهم عن حضارة ساهم أسلافهم فى وضع أحجارها الأولى » .

وفى اليوم التالى نشرت جريدة « المصرى » تعليقا مطولا جاء فيه « . . ونحسب دعوة الكاتب جماعة المفكرين الى الدفاع عن الحرية الفكرية ضد الدكتاتورية قد جاءت ممن كان آخر الذين ينتظر منهم الحماسة الديموقراطية والحريات المقررة فى الدساتير لانه سبق ان طعن فيها وتحامل عليها » .

هذا التعليق من جريدة حزب الأغلبية الشعبية حينذاك يعنى ان موقف الحكيم من قضية الديموقراطية فى ذلك الوقت كان ملتبسا ، لان المستفيد الوحيد من الهجوم المثالى على البرلمان والأحزاب والانتخابات هو الملك والاحتلال وأحزاب الأقليات الدستورية .

هذا الموقف الملتبس نفسه هو الذى يشجع البعض على اعتبار الحكيم من الآباء الفكريين لنظام ٢٣ يوليو ، وهم يقصدون تحديدا النظام المعادى للأحزاب .

توفيق الحكيم نشر فى ٢٢ مايو ١٩٤٠ فى جريدة « المصرى » ذاتها ردا مطولا كذلك جاء فيه :

● « انى يوم انتقدت الديموقراطية ، لم أفعل أكثر من أولئك الكتاب الديموقراطيين الذين هبّوا فى فرنسا

وانجلترا يحملون على بعض مثالب هذا النظام مشبعين بروح الرغبة فى علاج الداء وتقوية الضعف » .

● ولكن حين يتهدد النظام الديموقراطى فى الصميم « تتلاشى الخلافات والانتقادات ولا يبقى لكل رجل حر أو صاحب قلم وفكر إلا ان ينهض ذائدا عن الديموقراطية ، ناسيا الى حين مآخذها ، فهى النظام الوحيد الذى يستطيع ان يعيش فى ظله فرد ذو كرامة » .

● « ان الذى أؤمن به اذن وأدافع عنه هو الديموقراطية باعتبارها مبدأ انسانيا لا نظاما سياسيا . الديموقراطية الموجودة فى قلب كل انسان يقدر معنى حقوق الانسان ومعنى الحرية والكرامة الآدمية » .

ولذلك فان توفيق الحكيم ينشر مقالا فى أول فبراير ١٩٤٧ يهاجم « الحلفاء » الذين يسمون أنفسهم « العالم الحر » ، وهم استعماريون عنصريون ، لا يتركون المستعمرات بل يجددون من وسائل الاستعمار ، والغاية واحدة : استعباد الشعوب . ويتذكر الحكيم نداءه قبل سبع سنوات الى رجال الفكر ويقول « يالها من خدعة » فقد أحس انه دافع عن المبدأ وان الحلفاء هم خونة المبادىء ، فقد كانوا « يحاربون من أجل غرض لا علاقة له بقيم انسانية ، ولا صلة له بمثل عليا » . كانت مأساة هيروشيما وناجازاكى قد اصابته بصدمة عاتية . وكان اصرار الانجليز على البقاء فى مصر صدمة مماثلة .

ولكن ما علاقة ذلك بالديموقراطية فى مصر ؟ لقد شعر الحكيم ان « النظام السياسى الراهن » حينذاك ، بما فيه حزب الأغلبية الشعبية ، لا يستطيع ان ينقذ البلاد . نظام معاهدة ١٩٣٦ (وقد اشتركت فى توقيعها كل الأحزاب) مع الاحتلال برعاية الملك ، لن يحقق أى معنى للديموقراطية . كانت ضرورة تغيير النظام هى التى تحتل المكانة الأولى فى الفكر « الثنائى » لمعادلة « النهضة » : الاستقلال .

ولم تكن الشخصية المصرية فى أدب الحكيم إلا ابداعا فنيا لهذا الاستقلال . ولم يكن الالتباس الديموقراطى فى فكره إلا التباسا بين الشكل والمضمون فى مفهوم الحكيم للنظام الجديد . وقد أيقن ان فساد النظام القائم فى ذلك الوقت هو تفريغ الديموقراطية من محتوى ثورة ١٩١٩ . كان اجهاض الثورة هو تحويلها الى حبر على ورق . وكان يرى متغيرات المشهد الاجتماعى تتسارع بأجيال جديدة من الشباب والمبادىء .

ولذلك كان المكبوت فى فكره بين ١٩٣٨ و١٩٤٥ هو استعادة التاريخ من منافى « الاطلاق » والتعميم ، واستكشاف المضمون الاجتماعى للديموقراطية ، لعل هذا المضمون يستكمل النقص أو يعيد الانسجام الى « ديموقراطيته الملتبسة » .

فى ١١ أكتوبر ١٩٤٧ راح يقول « لا أستطيع ان انضوى تحت لواء الشيوعية أو الرأسمالية ، فكلاهما مصيب وكلاهما مخطىء » . وكان ذلك كلاما جديدا تماما ، بل مستحيلا تقريبا ، من كاتب ليس محسوبا فى دائرة اليسار . وحدّد أفكاره فى هذه المسألة على النحو التالى :

● « ان الثورة الروسية ليست سوى الشطر الآخر المكمل للثورة الفرنسية » . الثورة الفرنسية هى ثورة « حقوق الفرد » ، والثورة الروسية هى ثورة « حقوق المجتمع » . الثورة الفرنسية هى ثورة « حقوق المواطن » ، والثورة الروسية هى ثورة « حقوق الوطن » .

● « الملكية والجمهورية تصلحان على السواء اطارا للمحافظة على حقوق الانسان والمواطن . الملكية والجمهورية أيضا سواء فى صلاحيتهما اطارا للمحافظة على حقوق الجماعة والوطن » .

هذه الديباجة ، ان شئت ، هى ذروة اكتمال الثنائية التى توفق بين المتناقضات توفيقا ينشد التكامل ، وليس التركيب . لقد تمكن الحكيم من ان يكتشف فى ضوء المضمون الاجتماعى ما كان يحدس به من نقص فى الديموقراطية الليبرالية ، وهذا ما وصل به الى أقصى ما يستطيع الوصول اليه مفكر وطنى آنذاك : الثورة الروسية تتكامل مع الثورة الفرنسية ، ولذلك انعكاسات لابد منها على مفهوم الديموقراطية . والملكية كالجمهورية كلاهما يصلح اطارا (لا مضمونا) لحقوق الفرد والجماعة والوطن . كان الحكيم يقول ذلك فى ظل النظام الملكى حيث تصبح المساواة مع النظام الجمهورى فى أى شىء جريمة . وكان الحكيم يقول ذلك وفى ذهنه أنظمة ملكية لا تهدر الدستور والقانون وأنظمة جمهورية (فى أسبانيا والبرتغال) فاشية الشكل والمضون .

اذن ، فما يهم الحكيم هو البرنامج الذى ينتفع بالتكامل ، وان بقيت عقبات رئيسية فى سبيل التركيب ، هى التى ستصاحبه من التأييد المشروط لنظام يوليو الى « عودة الوعى » . بل ان غياب التركيب من مشروع النهضة الناصرية هو نفسه الذى سينتهى بها الى الهزيمة .

يقول فى برنامجه المتضمن فى مقال ١١ أكتوبر ١٩٤٧ انه يريد ان تتحقق فى بلاده :

١ ـ مجانية التعليم ومجانية التطبيب .

٢ ـ تقسيم الأرض الى مناطق تعاونية يجرى فيها البذر والزرع والحرث والسماد والحصاد والدراس بآلات حديثة وخبرة علمية .

٣ ـ فرض الضرائب التصاعدية بقوة ، وحبذا لو أدارت الحكومة مرافق المياه والنور والمواصلات وغيرها حتى لا يكون لها غير ربح زهيد .

٤ ـ توفير المسكن الصالح والعمل للعاطل ، وفرض الحد الأدنى للأجر الذى يكفل للمواطن كيانه الداعم لكيان الوطن .

٥ ـ لا نطالب بالقضاء كلية على الرأسمالية ، ولا نتركها تمرح وحدها فى ثمرة الاستغلال ، ولكن نجعل للعمل شعارا يواجه به رأس المال « استغلنى وأشركنى فى الربح » .

يختتم الحكيم هذا التصور بقوله « هذا تخطيط بسيط فيما أراه الآن فى هذا الأمر . . لست أحفل بما يمكن ان يسمى بين المذاهب . . حسبى انه اتجاه أراه نافعا ميسور التنفيذ ، آمل ان يرى ضوء الشمس فى بلادنا ذات يوم » .

اختار توفيق الحكيم ، بانقاذه أولا من بطش وزيره اسماعيل القبانى الذى قرر فعلا فصل الحكيم كمدير لدار الكتب فى حركة التطهير ، فما كان من الثورة إلا ان طردت الوزير . ثم يجرؤ الناقد أحمد رشدى صالح على نقد الحكيم فى « الجمهورية » ، فتصدر التعليمات الى رئيس التحرير كامل الشناوى بوقف المقالات ، ويعلن عبدالناصر ـ بطل السويس فى ذلك الوقت ـ انه تأثر « بعودة الروح » ، ويمنح صاحبها أرفع وسام فى الدولة .

نظام يوليو هو الذى اختار الحكيم . ولقد اشتملت اجراءات النظام على « الثورة المباركة » أو « العاصفة المباركة » التى تنبأ بها الحكيم . ولكن الحكيم لم يتنبأ قط بالمقومات الجديدة لهذا النظام : العسكريون فى السلطة ، وما استتبعه ذلك من إلغاء مبدأ الحزبية ، وإلغاء دور المعارضة ، وممارسة القمع . هنا حدث « الابتلاع » من جانب الحكم ، لم تعد هناك تعادلية ، وانما أصبح « الواحد الصحيح يساوى صفرا » .

ولكن الحكيم لم يستطع اعلان هذه النتيجة التى قررها فى « التعادلية » .

هل كانت هذه اللحظة التى غاب فيها الوعى ؟ ولماذا نفهم من هذه الكلمة معناها البسيط المباشر ولا ندرك أبعادها المحتملة ؟

لماذا لا نفترض أن النظام المعرفى عند توفيق الحكيم قد حال فعلا دون اتصاله بالوعى القادر على اتخاذ الموقف « المنسجم » من البداية الى النهاية ؟

هل يكفى القول بأن الحكيم ابتلع « الطعم » الذى قدمه النظام له على طبق من الفضة ؟ وكيف نفسر حينئذ أن « أهم » أعمال الحكيم قد ظهرت خلال الحقبة الناصرية ؟ هل شكلت هذه الأعمال « وعيا » مستقلا عن وعى صاحبها ؟ فأين ينتهى الوعى الزائف وأين يبدأ الوعى الصحيح ؟ أم أن هذه الأعمال قد كبتت وعيا آخر ؟

لا يجوز لنا ، أيا كان الجواب ، أن نبسط مقولة « الوعى » الذى غاب عن الحكيم ، وكأنه كان نائما أو منوما حين كتب « أهم » أعماله الفكرية والفنية على السواء فى تلك الحقبة .

وانما نستطيع أن نفترض أن الثنائية الكمية (مساواة القوة بالقوة والعدد بالعدد) الساكنة (بحجة التوازن والمقاومة الداخلية) قد وصلت بالحكيم والنظام ـ من طريقين مختلفين ـ الى حائط مسدود .

هذا الحائط هو البنية المعرفية الثانية ـ بعد الثنائية ـ فى تكوين الحكيم وفكره .

(٤)

اذا كان اكتشاف الحكيم للمضمون الاجتماعى قد أنقذ تفكيره « الديموقراطى » فى ضوء المتغيرات الوافدة على الخريطة الاجتماعية المصرية ، فان مفهومه عن شخصية مصر لم يصل - كالثنائية الكمية الساكنة - الى درجة « التركيب » مما شكل عائقا بنيويا دون « الوعى الجديد » .

وهنا تبدو هزيمة ١٩٦٧ وكأنها غياب للتركيب من جانب النظام بتغييب الابداع الديموقراطى (والانعكاسات المترتبة على ذلك فى النظام السياسي) . بينما تبدو الهزيمة ذاتها وكأنها غياب للتركيب من جانب الحكيم بتغييب الابداع الحضارى لشخصية مصر القوية (والانعكاسات المترتبة على ذلك فى النظام الاجتماعى) .

همزة الوصل بين غيبة الوعى عن النظام وغيبة الوعى عن الحكيم هى الطبقة الوسطى التى سقط وعيها (ورؤياها ؟) فكانت الهزيمة بكل المقاييس هزيمتها أولا ، ثم هزيمة أركان النقاء الذى تأسس على وعيها ثانيا .

يستعين وعى هذه الطبقة بالتاريخ للخروج على التاريخ ، أى انها تلجأ الى النسبى التماسا للمطلق ، فيقول الحكيم « أمة يزعمون انها ميتة منذ قرون ولا يرون قلبها العظيم بارزا نحو السماء من بين رمال الجيزة . . لقد صنعت مصر قلبها بيدها ليعيش للأبد » وهذا هو الهرم ، أول الثالوث فى صياغة « روح مصر » التى يتساءل فى عنوان ١٣ نوفمبر ١٩٤٨ عما اذا كانت قد ذهبت . ومن ثم يصبح لأبناء مصر جميعا « قلب واحد » هو قلب أوزوريس الذى لا يفتأ الحكيم يشير اليه منذ اقتبس عن كتاب الموتى ذلك المقطع الذى يتهدج فيه حوريس قائلا « انهض انهض يا أوزوريس » فيجيب هذا « انى حى . . انى حى » . ثم يصل الى حد القول ، استطرادا من « معجزة » الهرم : « ان هذا الشعب الذى نحسبه جاهلا يعلم أشياء كثيرة ، ولكنه يعلمها بقلبه لا بعقله . ان الحكمة العليا فى دمه ولا يعلم ، والقوة فى نفسه ولا يعلم . . هذا شعب قديم . . جىء بفلاح من هؤلاء وأخرج قلبه ، تجد فيه رواسب عشرة آلاف سنة ، من تجارب ومعرفة رسب بعضها فوق بعض وهو لا يدرى . . نعم ، هو يجهل ذلك ، ولكن هناك لحظات حرجة تخرج فيها هذه المعرفة وهذه التجاريب فتسعفه وهو لا يعلم من أين جاءته . . هذا يفسر لنا تلك اللحظات من التاريخ التى فيها مصر تطفر طفرة مدهشة فى قليل من الوقت وتأتى بالأعاجيب فى طرفة عين ؟ كيف تستطيع ذلك ان لم تكن هى تجاريب الماضى قد صارت فى نفسها مصير الغريزة ؟» .

وهكذا ، فالثورة انفجار مكبوت تاريخى ينطلق من « مصر كلها » و« دون محرك » . وحين تبدو الأمور وكأن مصر نائمة أو أن بنيها يتناحرون ، فان الحكيم يرى أن « روح مصر الحقيقية لم تذهب » . وهى قد تنام أحيانا حين « ينساها » أهلها « فلا يوقظونها » طالما « يتعدد الزعماء فيقودونها كل فى طريق » وتظل فى « نومها » أو « بددها » أو « حيرتها » الى أن يتيح لها « القدر» من « الظروف والرجال والأحداث » ما يدفعها الى « وحدة الغاية والسبيل والقيادة . . عند ذلك يرى العالم العجب ويصيح الناس ويهمس التاريخ : انظروا لقد تكررت المعجزة ، وعادت الروح » .

لنحاول أن نفرز النسبى من المطلق . أمامنا روح مصر وقلبها الواحد والقدر من المطلقات . ولكن هناك الزعماء والظروف والأحداث والنوم والتبدد والحيرة من النسبيات . وهى نسبيات تشير الى « حركة » اجتماعية سياسية داخل التاريخ وبفضله . ولكن الحكيم لا يرى من هذا التاريخ سوى الماضى المستمر الثابت : الهرم الذى يقاوم الزمن كأنه خارج التاريخ . وكأن الحاضر الوحيد الذى رآه الكاتب (ثورة ١٩١٩) يجد شرعيته الوحيدة فى المطلق ، ومن ثم فهى ثورة لم تمت لأن مصر لا تموت . وهو يضمر « الطبقة الوسطى » التى أصبحت من الآن فصاعدا هى مصر .

هذا الاختيار للهرم والاضمار للطبقة الوسطى ، يشق بنا الطريق الى العائق المعرفى فى وجه ثنائية النهضة عند الحكيم ، حيث العلاقة بين الدولة والسلطة . لقد تحول الهرم فى « وعى » الكاتب وطبقته من قبر ملكى الى « قلب مصر » . والقلب يحيا بالزفير والشهيق ، وكذلك الهرم تقوم قاعدته على أساس « الأخذ

والعطاء » ، وهو « قانون التماسك والاتصال فى حياة الفرد والمجتمع » . والتشابه هو شرط هذا القانون ، والاختلاف هو الشرط الثانى ، أو انهما وجهان لعملة واحدة . ها هنا اذن قوام التناسق : التشابه لا كل التشابه ، والاختلاف لا كل الاختلاف . لذلك لا يتردد الحكيم عن القول فى احدى رسائله عام ١٩٣٣ الى طه حسين « ان مصر والعرب نقيضان » . وقد ضم هذه الرسالة الى كتابه « تحت شمس الفكر » . وها هو يفصح عن المدلول فى سياق المقارنة بين الجمال الخفى فى بناء الأهرام الذى يدفع الى الصلاة ، وبين الجمال الزخرفى الخارجى فى الفن العربى الذى يدفع الى التلذذ .

الهرم اذن هو الخطاب المصرى الأول فى مقاومة الزمن . ومن ثم فهو النص غير الآنى الذى يتمتع بصيرورة التاريخ والراهن معا . انه تحقق الدولة والسلطة فى اتحاد المطلق بالنسبى . لذلك يرتبط الهرم بأطروحة البعث بعد الموت . وهو البعث المؤكد ، حيث يقهر الانسان الزمن . ولكنه البعث المفاجىء فى أى وقت . ومن هذا المصدر تبلورت لدى الحكيم فكرة الطفرة فى حياة مصر ونومها ، فهو ليس هو موتا بل نوما يوقظها منه « القدر » : الذى هو الظروف والأحداث والرجال . وهو بعث فى عالمنا لا فى عالم آخر . ليس هناك عالم آخر عند المصرى القديم ، وإلا كان قد ابتنى هرمه فى السماء كالمسيح القائل « مملكتى ليست من هذا العالم» . والبعث على هذه الأرض يعنى الاستمرارية رغم الموت « الظاهرى » . والحضور الطاغى لضخامة الهرم هو البنية المعرفية المتعددة الانساق لحضور الدولة .

والسلطة باقية خارج الهرم وداخله ، ولكنها بالتحنيط هى السلطة المؤجلة ، فالتحنيط بعد الهرم هو البنية المعرفية الثانية فى مثلث « الوعى » بالعلاقة بين الدولة والسلطة . يقول الحكيم فى المرجع السابق نفسه « التحنيط اختراع ولدته ضرورة الدفاع فى تلك الحرب الضروس » ضد الزمن . انه يعنى الشخصانية المباشرة ،

ليس هناك توكيل أو نيابة لاحد عن شخص آخر ، فمن يتم تحنيطه هو الذى سيبعث لا غيره . ويوضع الطعام الى جانبه لانه سيقوم جائعا . ومعنى ذلك ان الزمن مستمر فى حربه مع هذا « الميت » أى النائم أو المرتحل على نحو غامض يجوع فيه الانسان كما كان وهو على « قيد » الحياة . وكما ان أحدا لا ينوب عن أحد ، كذلك فالتحنيط ليس رمزا ، انه الواقع العيانى .

وليست صدفة ان بناء الهرم وكيمياء التحنيط مازالا من « أسرار » مصر القديمة . ولكن الحكيم يراهما ـ بالطبع ـ من أسرار مصر ذاتها ، قديمة ومتجددة . انهما أسرار الدولة المستمرة والسلطة المتغيرة ، أسرار اتحادهما وبقائهما والعلاقة الدينامية بينهما . وأيضا أسرار الموت والانبعاث فى « حياة » مصر ولا أقول فى تاريخها طالما ان الفلاح المصرى فى وعى الحكيم يختزن تراكمات عشرة آلاف سنة من المعرفة . ولكن الحكيم يكبت انها المعرفة المحاصرة بالدولة والسلطة .

وهو ينفى هذه المعرفة خارج التاريخ حين يفصح عن البنية الثالثة فى مركب الوعى الذى نحن بصدده ، وهو النيل « يحيا ويموت مرّة كل عام : موت وبعث ، وبعث ثم موت » ، و« من هذا النيل خرجت أساطير البعث ، وفى هذه الأرض الجميلة الدائمة الخصب نشأت فكرة الخلود » .

وقد قال الحكيم هذه الكلمات منذ حوالى نصف قرن ، ولم يضف الى ما قاله شيئا بعد اقامة السد العالى وتوقف الفيضان الذى أوحى اليه بفكرة الموت والحياة الدائمين لمياه النهر . لقد تمكن الانسان من اختزان المياه الفائضة واستغلالها فى شئون أخرى كتوليد الكهرباء وتوسيع رقعة الأرض الزراعية . ولم يعد النيل يفيض ويجف مرة كل عام . وانما سكت وعى الحكيم عن الكلام المباح حول دور تنظيم الرى فى ادارة الحكم ، أى علاقة « ماء الحياة » ـ روح مصر ـ بديمومة الدولة وقبضة السلطة .

لقد اهتم الحكيم بالتأكيد على ان مصر قبلت المسيحية والاسلام لانهما يعترفان بالبعث « ولقد رفضت مصر دين اسرائيل لخلوه من تلك الفكرة التى لا تعيش مصر بغيرها ، فالبعث هو نشيد مصر الخالد يغنيه النيل فى كل عام » . ولم يذكر الحكيم عيد وفاء النيل التذكارى ، وكان قدماء المصريين يحتفلون به احتفالا دمويا فيلقون بفتاة حقيقية يسمونها عروس النيل فى مياهه فداء له . ولم يبق من هذا العيد سوى رموزه الاحتفالية دون طقوسه القديمة ، ولكن الحكيم لم يذكره لان فكرة الفداء تعيد تركيب النظام المعرفى لمسألة العلاقة بين الدولة والسلطة .

(٥)

كانت هذه الصياغة لشخصية مصر هى أكمل وأنضج صياغة فكرية أبدعتها الطبقة الوسطى المصرية بشرائحها المختلفة منذ بداية صعودها فى العشرينات وحتى هزيمتها بين أواخر الستينات وبداية السبعينات .

كانت معادلة النهضة قد استنفدت كفاحها لانجاز الثورة الوطنية الديموقراطية ، وبدت الناصرية وكأنها طوق النجاة لهذه النهضة باضافتيها الحاسمتين للبعد العربى والبعد الاجتماعى الى مضمون هذه الثورة . ولكن الناصرية شيدت المدخل فقط الى هذا البناء ولم تستطع قط استكماله ، فكان انفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ مقدمة لما وقع فى ١٩٦٧ . وكذلك كانت نهاية الخطة الخمسية الأولى للتنمية بداية لما وقع فى ١٩٦٧ أيضا . . ذلك ان غياب الديموقراطية أو بتعبير أدق هزيمة الصيغة الديموقراطية لنظام يوليو دفعت بالبعدين العربى والاجتماعى الى التراجع ، والعودة الى نقطة البداية : أى تحرير الأرض ، الأمر الذى أجهز على مشروع تطوير النهضة وتثويرها وأتاح الفرصة كاملة لانقضاض قوى الثورة المضادة .

كان توفيق الحكيم وحسين فوزى ولويس عوض وغيرهم ممن حملوا لواء الثنائية النهضوية فى اطار « شخصية مصر » المرتبطة بالماضى التاريخى والجغرافيا المتوسطية ، أى بمصر القديمة والحضارة الغربية ، قد ارتبطوا مع نظام يوليو فى صفقة غير معلنة بالسكوت عن « البعد العربى » و« الصيغة الديموقراطية » . هذا السكوت هو الذى دعاه توفيق الحكيم عام ١٩٧٣ بغيبة الوعى .

كانت مصر المصرية المرتبطة بالتحديث الغربى هى مشروع الطبقة الوسطى وحلمها الذى لم تحققه الثورة الناصرية . ولكنها على الصعيد الاقتصادى والاجتماعى كانت تحقق ذاتها للمرة الأولى تحقيقا استراتيجيا . وغابت الصيغة الليبرالية لان طلائع الثورة قدموا من المؤسسة العسكرية ، ولان وثوب شرائح الطبقة الوسطى الى مؤسسات الدولة كان يستدعى أشكالا متعددة من الجراحة الادارية والسياسية .

وربما كان لويس عوض هو الوحيد من كبار مفكرى « مصر المصرية والحداثة الغربية » الذى دفع الثمن مرتين : بالخروج من الجامعة عام ١٩٥٤ ودخول المعتقل عام ١٩٥٩ . وكان أول عمل له بعد الافراج عنه هو مسرحية « الراهب » التى لم يتراجع فيها عن أفكاره حول مصر الفكرة ومصر الثورة . ولكن لويس عوض مع توفيق الحكيم مع حسين فوزى (ونجيب محفوظ الى حد ما) هم بعض الذين تربعوا على عرش السلطة الثقافية فى مصر الناصرية التى لا يؤمنون ببعدها العربى ولا يقتنعون بصيغتها « الديموقراطية » . هذه المفارقة بين فكر هؤلاء والمكانة التى احتلوها فى النظام ، قد أثمرت عمليا (أهم) انتاجهم الأدبى كما وكيفا (وهو انتاج التأييد المشروط أو الولاء الناقص للثورة) . وفى الوقت نفسه كبتت « وعيهم » الحقيقى ، أو ما دعاه الحكيم بغيبة الوعى . كبتت « مصريتهم » و« ليبراليتهم » .

ثم وقع التقابل بين هزيمة النظام ـ هزيمة الطبقة الوسطى أساسا ـ وبين هزيمتهم ، فبدا الأمر كما لو انه هزيمة واحدة . ولكن الفرق بين الفكر والنظام ، على صعيد البنية المعرفية ، كان مأساويا حقا . . فبينما استطاع خصوم الثورة من داخل نظامها الانقضاض على السلطة ، تمكن أصحاب رؤيا مصر الجغرافية والتحديث الغربى من الوهم بانهم أخيرا وجدوا أنفسهم فى « نظامهم » الصحيح الذى نادى بان مصر هى حضارة الآلاف السبعة من السنين (وكان الحكيم قد قال عشرة ، وكلاهما خطأ فادح لان التاريخ المكتوب لا يتجاوز الخمسة آلاف) . ونادى بالديموقراطية والانفتاح على الغرب . وشيئا فشيئا بدأ الابتعاد عن العرب . وشيئا فشيئا بدأ الاقتراب من اسرائيل . وهكذا وجد المؤمنون بمصر المصرية ـ الغربية أنفسهم فى « فخ » هذا النظام .

وفى البداية حين كان النظام يعلن عن هويته الناصرية كتب الحكيم بيانه الشهير الذى وقعت عليه جبهة من كتاب مصر عام ١٩٧٣ تطالب بحرية الفكر والتعبير . وبعدها بقليل كتب الحكيم « عودة الوعى » . وحين أقبل الصلح المنفرد مع العدو الاسرائيلى باركه الحكيم ، ثم عاد يلعنه حتى وفاته .

ماذا يعنى ذلك ؟

يعنى ان هذا « النظام » لم يكن فى أى وقت هو مشروع الطبقة الوسطى المصرية ، بل لعله المشروع المضاد لهذه الطبقة بكل شرائحها ، ولكن الوعى الجماعى الزائف الذى أعاد النظام انتاجه أوهمها لبعض الوقت انه « فارس الأمل » .

غيران الهياكل الاجتماعية للطبقة المأسوية تختلف عن بناها المعرفية . ولقد ظهر للنظام الناصرى مفكروه ومنظروه من مدارس فكرية مختلفة ، ولكن الطبقة ذاتها التى أجاد النظام تطويعها لايديولوجيته فى السياسة والتنظيم لم تعثر بعد جيل الحكيم وفوزى ومحفوظ وعوض وزكى نجيب محمود على أبنية فكرية أرقى تحافظ على الحلم مكبوتا حينا وسافرا حينا آخر . ولم تكن صدفة ان المعارك لم تهدأ بين الحكيم وعوض ومحمود من جانب والسلفيين من جانب آخر ، لان الحلم المكبوت فى الظل الناصرى قد أعلن عن نفسه أخيرا ، ولكن بعد فوات الأوان .

كان التاريخ قد عاد من المنفى وأعلن انه لا يكرر نفسه ، وأضاف ان معادلة التوفيق الكمِّى بين ثنائيات معادلة النهضة قد سقطت . وليس الارهاب السلفى إلا كارهاب التغريب ، وجهان لعملة واحدة هى انتهاء مرحلة الصعود فى تاريخ الطبقة الوسطى المصرية ، وبالتالى انفصام عرى التوفيق بين نقائضها الفكرية .

وكان التاريخ قد فرّ هاربا من منفى المطلقات وقال ان اعادة انتاج الوعى الزائف هى التى هيكلت شخصية مصر فى اطار شعرى ميتافيزيقى يستهدف على أرض الواقع الابقاء على دولة السلطة وان راوغ فى مسألة سلطة الدولة بالقول ان الدولة باقية والسلطة متغيرة . وهى الأطروحة التى جذبت توفيق الحكيم وجيله من أصحاب الرؤية ذاتها الى تعميم خبرة ثورة ١٩١٩ على كل مراحل التاريخ المصرى الحديث . وهى التى جذبته وجيله الى « فقدان الوعى » الحقيقى بمقومات كل سلطة وطبيعتها ورؤياها ، فأصبح الخلط بين الدولة والسلطة متعمدا فى اللاوعى . ومن هنا لا تصبح « الأنظمة » إلا تجليات سلطوية مختلفة للدولة ذاتها ، التى هى مصر فى النهاية . وقد يكون مسموحا بالتمرد على السلطة ، ولكن فى الحدود التى لا تسمح بالتمرد على الدولة . وهكذا ، فان التأييد المشروط الذى قدمه الحكيم وجيله للسلطة الناصرية ، كان الجزء الأول منه تأييدا للدولة والجزء الثانى شروطا على السلطة . ولكن التوحيد بينهما سمح عمليا للسلطة المتغيرة ان تأكل الدولة الباقية . وغاب مفكر الطبقة الوسطى عن الوعى الشامل لهذه الطبقة . وأنتج أدبه فى ظل الوعى بسلطة الدولة . وكذلك كان الأمر فى التأييد غير المشروط للنظام الجديد ، فقد كان ادانة عفوية للتأييد السابق . ولذلك كان بيان الحكيم و« عودة الوعى » كتابا واحدا فى حقيقة الأمر ، لانه توهم استمرارية الدولة والسلطة . واحتاج منه الأمر الى عشر سنوات ليكتشف فى الثمانينات ان السلطة الجديدة لها دولتها ، وانه لا ينتمى الى هذه ولا الى تلك .

سقطت الثنائيات فى العهد الناصرى ، وسقطت المطلقات فى العهد الذى تلاه . ولم تكن مأساة توفيق الحكيم كفرد ، بل مأساة طبقة ورؤيا جيل كامل ، تحطمت آماله فى الجمع بين الحرية والعدل ، لانه أراد أن يشيد معرفته من خارج التاريخ . ولما حاول استعادة التاريخ كان الوعى قد توقف . . فلم يسأل الحكيم لمن الحكم ولمن المعارضة حتى نقيس التعادل والاختلال بالميزان الاجتماعى ، ولم يسأل دولة من وسلطة من حتى نعاين التوازن أو « الاستقرار » بالعين الاجتماعية . كان الاطلاق والتعميم ذروة إلغاء الآخر وابتلاعه باسم « الكل فى واحد » . ولكن « الواحد الصحيح يساوى صفرا » . هذا القلق بين المطلق والنسبى هو المصدر الأول لتشاؤم الحكيم ، وهو نفسه المصدر الأول لخصوبته التى أنتجت أكثر من سبعين كتابا فى طليعة تراثنا الوطنى .

■
□
■
□
■

الفصل التاسع

شهادة زكى نجيب محمود

(١)

نشأت منذ الميلاد فى قرية دمياطية ، أى انها تقع فى محافظة دمياط ، وعلى وجه الدقة بين مدينة المنصورة ومدينة دمياط . ويروى التاريخ عن هذه القرية ، واسمها « ميت الخولى » ما يشرفنى ، فهى البلد التى أسر فيها لويس التاسع وقامت بتسليمه الى السلطة فى المنصورة . وأضيف انه حين كان نابليون فى مصر ، قامت ثورة متجزئة جغرافيا هنا وهناك ، ويذكر التاريخ « ميت الخولى » بالاسم على انها كانت من بين الأماكن التى شبت فيها الثورة على الغازى الفرنسى .

وباعتبارى أحد أبناء هذه القرية ، فاننى أشهد بأن أهلها ذوو بأس شديد وقوة ارادة ، ولديهم قدر ملحوظ من الذكاء . وهم يجمعون بين الزراعة والتجارة ، ومن يعمل منهم بالتجارة فانه قد تحلى منذ البدء باتساع الأفق . ولعلى ألاحظ أيضا انهم قد اتسموا بالتحضر من قبل سريان موجة الحضارة الحديثة .

فى هذه القرية ولدت اذن أول فبراير شباط من عام ١٩٠٥ وأمضيت فيها السنوات الأولى من عمرى ، ربما الى سن الرابعة أو الخامسة . وبعدئذ نقل والدى الى القاهرة ، وكان يعمل محاسبا . وفى القاهرة عثر له أحد أقاربنا على عمل فى ما كان يسمى بوكالة حكومة السودان ، وهى حكومة مصرية - بريطانية . ولم تكن لها سفارة فى مصر ، وانما وكالة تقوم بالشئون الخاصة بالسودان . وفى هذه الوكالة بدأ والدى حياته الوظيفية . وبعد بضع سنوات نقل جميع العاملين فى هذه الوكالة الى الخرطوم ، فانتقل أبى الى هناك ، وانتقلت معه .

كنت حينذاك قد بلغت التاسعة ، وقد فرغت من المرحلة الأولية من التعليم ، وكنت سأشرع فى المرحلة الابتدائية . لم يكن فى السودان آنذاك سوى مدرسة واحدة هى كلية جوردون التى تشتمل على مرحلتى التعليم الابتدائى والثانوى . وقد كان هذا هو كل التعليم فى السودان . ودخلت كلية جوردون بمرحلتيها هاتين . ولابد ان هذه المدرسة تركت أثرا ما فى نفسى أخذت أحلله فى داخلى ، فالطابع العام لهذه المدرسة يستحيل معه تخريج طالب استثنائى . واننى أتذكر الآن ما كانوا يعلموننا اياه فلا أجد أية مادة قوية أو عميقة ، بالاضافة الى اننا لم نعرف شيئا فى هذه المدرسة عن وادى النيل ، إلا قليلا . نظام

انجليزى بحث فى التربية . وكان التعليم كله باللغة الانجليزية على أيدى الانجليز باستثناء اللغة العربية .

وأعترف اننى أرهقت نفسى فى تحليل ما قد يكن لهذه المدرسة من أثر فى تكوينى ، فلم أجد سوى الألعاب الرياضية ، ربما . . . ذلك ان كلية جوردون قد اعتنت بهذا الجانب اهتمامها ببقية الجوانب ، وكأن قيمة الرياضة لا تختلف عن قيمة المواد التعليمية . انضباط شديد فى المواعيد ، ومتابعة دقيقة لتطور كل تلميذ فى هذه اللعبة أو تلك . ورغم ذلك فاننى لم أنجز « ضربة » واحدة صحيحة فى لعبة كرة القدم التى اختارونى لها .

وكان الجناح الداخلى فى المدرسة يتكون من أربعة بيوت ، أى أربع أسر . أحد البيوت للتلاميذ السودانيين القادمين من مناطق بعيدة فى السودان . وأغلب الآخرين كانوا من المصريين . وكنت من سكان البيت الرابع ، فكان يشرف علينا يوميا أحد المعلمين الذى يعنى بمراقبتنا رقابة صارمة من حيث مواعيد الألعاب وانتظام التدريب .

وكانت هناك مدرسة صناعية ملحقة ، فكنا نمضى فيها حصص « الأشغال » و« الأشياء » حيث ندرس دراسة اجبارية النجارة والحدادة والبرادة والكهرباء ، أربع مواد فى أربع سنوات . كانت أشغالا يدوية فى الورشة . ولا توجد ورشة إلا فى المدرسة الصناعية القائمة فى « المركب » وان كانت مدرسة مستقلة . هل ترك هذا الجانب أثره فى تكوينى ؟ ربما .

ولكنى أذكر ناحية أخرى هى التسابق فى حفظ الشعر . وقد كان أبناء السودان من التلاميذ أكبر منا سنا ، فكانوا يذهلوننا بما يحفظونه من شعر من المعلقات وغيرها . وسرت العدوى الينا ، فأخذت أقرأ الشعر بنهم لكى أنافس أقرانى السودانيين والمصريين . ومن هنا بدأت صلتى بالشعر العربى . وبالطبع كنت صغيرا ، فلم يقترن الحفظ بالفهم والتذوق ، وانما كادت المسألة تقترب من اللعبة اللفظية كاحدى ألعاب المنافسة .

وعندما انتهت المرحلة الثانوية عدت الى القاهرة لأدخل الجامعة . وكنت ما أزال طالبا فى العشرينات ، حين تتلمذت فى الملعب الثقافى الحر الذى كان أبطاله طه حسين والعقاد والمازنى وسلامة موسى وعلى عبدالرزاق وأحمد شوقى وحافظ ابراهيم وتوفيق الحكيم الذى لم أنتبه اليه إلا فى الثلاثينات حين أصدر مسرحيته « أهل الكهف » بما اثارته من ضجة . ولا أقول اننى قرأت كل كتاب لهؤلاء ، وانما كل كلمة . وعندما كانت تقترب الامتحانات كنت أجمع ما يكتبونه لاقرأه فى الاجازة الصيفية .

وهنا ، أحب ان أذكر نقطة ربما أفادت غيرى . وهى ان التكون الثقافى وحتى غير الثقافى يبدأ بمن يعجبك لتحاكيه . هنالك ، مثلا ، وزراء ، فهل أعجبونى لاحاكيهم صعودا ؟ أبدا . هنالك أغنياء ، فهل استوقفنى الأغنياء وطرق معيشتهم وثرواتهم ، لأحاكيهم كسبا ؟ أبدا . وهنالك غير هؤلاء لم يستوقفوا نظرى ولا أغرونى بمحاكاتهم . ولكن ، كان هنالك بعض من عباد الله رأيتهم فى سن المراهقة وكأنهم ـ استغفر الله ـ آلهة فى الأرض . أى انه الى هذا الحد وجدت فيهم العظمة ، والنماذج التى تحاكى . وهم أصحاب الأسماء التى ذكرتها ، وكانوا يمثلون ثقافة العشرينات . وهى الثقافة التى تربى . وهذا هو الفرق بين تلك الثقافة وثقافة هذه الأيام فى الوطن العربى . ثقافة هذه الأيام لا تربى .

لماذا وصفت ثقافة العشرينات بانها الثقافة التى تربى ؟ فى ثورة ١٩١٩ كنت أصغر من أن أتابع ، فلم أكن أفرق فى ذلك الوقت بين شعر أمرىء القيس وشعر أحمد شوقى تفرقة زمنية ، أى ان أقول هذا جديد وذاك قديم . بعد الثورة بدأت القراءة شبه الواعية ، وبدأت أشاهد وأسمع بمعارك لم تشدنى اليها هى معارك السياسة . منذ البداية لم تعرف « تركيبتى » السياسة ، وقد كان طه حسين والعقاد والمازنى والدكتور هيكل يكتبون فى السياسة ، ومن هنا جاءت شهرتهم الشعبية فقد جاءتهم بغير نزاع من كتاباتهم اليومية فى القضايا الساخنة . أمة ثائرة سياسيا ، فكيف لا تشتهر مواقفهم وكتاباتهم غير الأدبية ؟ بالنسبة الى كان الوضع مختلفا ، فهم الى جانب مقالاتهم فى الصحف اليومية ، كانوا يكتبون فى المجلات الأسبوعية . ومن بين أهم هذه المجلات كانت « السياسة الأسبوعية » و« البلاغ الأسبوعى » فى العشرينات ، وأيضا

المجلات الشهرية مثل « المقتطف » و« الهلال » وهما مجلتان غير سياستين . وتأتى « المجلة الجديدة » لسلامة موسى فى أواخر العشرينات ، وفى احد أوائل أعدادها كتبت مقالا عن « وحدة الكون » .

وكان الكتاب الذين أشرت اليهم يجمعون مقالاتهم فى كتب ، فلم تكن الكتب المستقلة بموضوع واحد كثيرة فى ذلك الزمن . وبالرغم من ان ثورة ١٩١٩ كانت ثورة سياسية إلا انها ضربت الأرض بعصا موسى فتفجرت حريات لا حرية واحدة . لم تعد الحرية فى كتابات هؤلاء اخراج الانجليز من مصر فقط ، وانما أصبحت الحرية تأسيس بنك مصر وشركاته وانشاء اقتصاد مصرى مستقل جديد ، وأصبحت تجديدا للنقد الأدبى ، نقد الشعر وغير الشعر ، فقد أصبح هناك تصور جديد للأدب يقتحم العقل والوجدان ، وأصبحت هناك رؤيا جديدة للثقافة الأوروبية ، أصبح لدينا الشعر المسرحى أو المسرح الشعرى والنثرى ، أصبح الجديد هو عنوان كل شيء ، كل كتاب يفتح أرضا جديدة . لأول مرة مثلا ، سمعت عن نظرية التطور ، من كتابات سلامة موسى ، ولأول مرة أسمع عن النقد الموضوعى ووحدة القصيدة . كان كلاما لا نفهمه فهما كاملا ، ولكننا ننكب عليه انكبابا كاملا . العقاد قال فى كتبه ان الجمال هو الحرية . وخليل مطران طبق الوحدة العضوية للقصيدة . وكتب طه حسين « فى الشعر الجاهلى » وكتب هيكل الكثير . كانت المعارك تنشب وتجد لها الأنصار والخصوم ، ولم أكن شخصيا مع أو ضد ، مما يدل على اننى لم أكن قد نضجت كل النضج . ولا أعتقد اننى فاضلت بين كاتب وآخر ، وان كانت الأولوية لطه حسين لجاذبية أسلوبه ربما ، ولثوريته ربما ، ولانه ضرير يلفت النظر . لا أدرى أيها ولكنى لم أفاضل بين كاتب وآخر مفاضلة حاسمة ، فقد كانوا جميعا مائدة طعام لى ، تغذيت من كل صنف ، وبدت لى المائدة شهية أكلتها أكلا .

وجاءت الثلاثينات امتدادا للعشرينات ، ولكن هذه العشرينات هى الخضم الهائل أو الموج الهائل . الناس فى زماننا لا يفرقون بين ان تكتب وأن تكتب لتغير أو ان تكتب لتخلق أحرارا . أحرار فى أى شيء ؟ الحرية تتقيد بما أنت حر فيه . ليست الحرية فحسب ان تتحرر من الاحتلال البريطانى وكان الله يحب المحسنين . أنت حر فى الرواية التى تكتبها ، أو القصيدة ، الفن التشكيلى نشأ فى هذه الفترة ، قبلها لم نكن نعرف هذا الفن فى حياتنا العامة ، فلا تصوير أو نحت . العشرينات هى التى ولدت فينا نوعا من الرؤية اسميه بمستقبلية النظرة . اننى لا أعتقد حاليا ان شباب هذا الجيل مستقبلى الرؤية . ربما كان العكس هو الصحيح ، فهو ينظر الى الوراء ، أى انه سلفى . وهذه هى المفارقة التى تلفت نظر أى مخلوق فى الدنيا . اننى لا ألوم شبابنا على رغبته أو طموحه فى اثبات وجوده ، ولكن شباب العالم ـ فى أوروبا الغربية مثلا ـ قاموا بما يشبه الثورة عام ١٩٦٨ . وقد تلقى شبابنا رذاذا مما وقع فى الخارج . ولكن دهشتى بالغة من انه بينما ثار الشباب فى الغرب استعجالا للمستقبل ، يثور شبابنا استعجالا للعودة الى الماضى .

فى العشرينات كانت الثقافة تربينا وتدربنا على الطيران والتحليق نحو المستقبل الجديد . أى ان الحصيلة النهائية هى الرؤية المستقبلية والنظر الى الامام تدفعنا الى الحرية والقراءة والمشاركة مع العالم ، فلم يكن يظهر كتاب فى لندن أو فى باريس ، حتى يعرض فى مجلاتنا بالتأييد أو الهجوم . ولكنا كنا فى الحالين نعيش مع الآخرين فى فكرهم بأقلام كبار كتابنا . ومن جهة أخرى كان التراث ، كالثقافة الغربية ، على أطراف أصابعهم ، فلم يكونوا غرباء عن ايهما كما هو حال شبابنا الآن . وقد يتحمس شباب اليوم للتراث ، ولكنه لا يستطيع ان يقرأ كتابا فيه أو منه ، لانه مجرد من السلاح اللغوى والثقافى الذى يؤهله لقراءة الجاحظ وغيره ، وكذلك الأمر مع من يقدر الثقافة الأوروبية ، فانه اذا وجد مثل هذا الانسان ، فانه للأسف لا يمتلك اللغة . ولذلك فاننى أرى الشاب المعاصر لنا الآن غريبا فى الميدانين معا ، فهو غريب فى الثقافة الأوروبية وغريب فى التراث على السواء . ومن هنا تأتى ثقافته وأفكاره وكتاباته قماشة مهلهلة . ولم نكن كذلك فى العشرينات . على الأقل ، كنا نحاكى أدباء تلك المرحلة ، وهم يكتبون كتابة العلماء بالشيء الذى يكتبون فيه . هل نتصور مثلا ان العقاد والمازنى حين نقدا شعر شوقى ، هل فعلا ذلك دون قراءة شعر شوقى ؟ هذا مستحيل ، أما الآن فانى أرى نقادا يكتبون عن شعر العقاد وهم لم يقرأوا منه قصيدة

واحدة ، ومع ذلك يحلون لأنفسهم هذا الصنيع . اننى شخصيا نقدت من بعض الأقلام فى السنوات الماضية نقدا يؤكد لى ان أصحابه لم يطلعوا حتى على عناوين الكتب التى ينقدونها ، وانما وصلتهم هذه العناوين بطريقة « الاشاعة » .

نحن الآن نكتب بلا قراءة وبالتالى بغير ثقافة ، بغير خلفية ، بغير لغة ، فقدنا أسلحة الثقافة . وهذا لم يكن فى العشرينات التى ربتنى قارئا . ولعلى ولدت فى نهاياتها كاتبا ، حوالى عام ١٩٢٦ و١٩٢٧ و١٩٢٨ حيث نشرت أولى تجاربى فى الكتابة فى « السياسية الأسبوعية » و« البلاغ الأسبوعى » و« المجلة الجديدة » التى نشر لى فيها سلامة موسى مقالى عن « وحدة الكون » أو « وحدة الوجود » عام ١٩٣١ .

أقبلت الثلاثينات وأنا أعمل بالتدريس . كنت بسبب ضعف بصرى قد خسرت تثبيتى فى هيئة التدريس بالجامعة ، رغم تقدمى العلمى طيلة سنوات الدراسة . وكان النجاح فى الكشف الطبى ، وبالذات كشف النظر ، شرطا مسبقا للتثبيت فى هذه الوظيفة . وقد ألغى هذا الشرط بعدئذ . ولكنى كنت قد اشتغلت بالتعليم حين صدرت مجلة « الرسالة » فى يناير ١٩٢٣ لصاحبها الأديب أحمد حسن الزيات . ولم تكد تظهر حتى كانت قد بدأت كتاباتى الحقيقية ، لانى تقريبا كنت أكتب مرة كل أسبوعين .

كان أول مقال لى نشرته عام ١٩٢٦ عن « أبى بكر الصديق » متأثرا بما كتبه الدكتور محمد حسين هيكل عن ناقد فرنسى يقول ان « الشخصية » هى نقطة تقاطع ثلاثة خطوط : الأول هو سلف الشخصية ، والثانى هو أزمته الراهنة ، ثم اللحظة ، وتتفاعل العناصر الثلاثة . تأثرت بهذه الفكرة وطبقتها على أبى بكر الصديق . وعندما أقرأ هذا المقال الذى نشرته فى مجلة الكلية ، أجده ما يزال محتفظا بقيمته ، رغم اننى لم أكن قد تجاوزت الحادية والعشرين من عمرى . شباب اليوم لا يعرفون غالبا كيف يكتبون رسالة من أربعة أسطر ، بالرغم من نوالهم شهادة الليسانس أو البكالوريوس ، وهو أمر محزن الى أبعد الحدود .

عندما ظهرت « الرسالة » شرعت فى كتابة بعض المقالات عن الفلاسفة كأفلاطون ونيتشه وشوبنهور ، وغيرهم . كنت قد تخرجت وكتبت بكثرة . وكنت أرسل المقالات الى الزيات بالبريد . وفى سنة ١٩٣٤ قمت بزيارته وكان يحتل احدى حجرات لجنة التأليف والترجمة والنشر ، فلم يكن قد أعد مكانا مستقلا « للرسالة » . وعنده وجدت أحمد أمين الذى رأيته للمرة الأولى ، وكان قد قرأ ما كتبته معجبا به ، فلما رآنى احتفل بى كثيرا ، وعرض على فى الحال ان أكون عضوا فى لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهى الجماعة الثقافية التى أنشئت عام ١٩١٤ وضمت تقريبا نجوم الفكر والأدب فى مصر وقتذاك . وقد استكثرت جدا على نفسى ان أكون واحدا من هؤلاء ، ولكنى بالطبع سررت بذلك أشد السرور . وفى الوقت نفسه عرض على ـ بسبب ما أكتبه عن الفلاسفة ـ أن أكتب سلسلة أخرى عن تاريخ الفلسفة . وثمرة ذلك كان كتابى « قصة الفلسفة اليونانية » و« قصة الفلسفة الحديثة » .

وبعد ذلك بقليل ، صدرت مجلة « الثقافة » برئاسة أحمد أمين ، ولم يكن معنى ذلك انه انفصل عن « الرسالة » وانما كان تخفيفا من أعبائها ، وأيضا تلبية لرغبة لجنة التأليف والترجمة والنشر فى ان تكون لها مجلتها . وظللت أكتب فى المجلتين ، ولكن أغلب كتاباتى كانت فى « الثقافة » باعتبارى عضوا فى لجنة التأليف التى تصدرها .

ما يلفت النظر فى مجرى حياتى الفكرية ان أحمد حسن الزيات كان يحضر عددا خاصا فى عيد الهجرة النبوية ، وكان يستكتب لهذا العدد سنويا بعض الكتاب ، ومن حسن حظى اننى دائما كنت من بينهم : فى العدد السابق على سفرى الى انجلترا فى البعثة ، أى قبل عام ١٩٤٢ مباشرة كتبت مقالا أعتبره « مفترق الطرق » ، كان عنوانه « هجرة الروح » أوجه فيه لنفسى عتابا شديدا وقويا . قلت لنفسى : أنت تكتب الآن منذ عشر سنوات ، ولكنك تكتب لتعرض ما كتبه الآخرون ، فأين أنت ؟ أنت تختار كتابا معينا فتقرأه ثم تعرضه أو تعرض بعض أجزائه ، فاذا وقعت على كتاب آخر فعلت نفس الصنيع ، وتتلون كما تتلون الدودة حسب الأرض التى تجرى عليها ، تصفر مع الصحراء وتخضر مع الأرض المزروعة . أين أنت ؟ وأجبت بان عاهدت نفسى بانه كما ان الرسول صلى الله عليه وسلم انتقل من مكة الى المدينة وفى هذا المناخ الجديد نشأت استقلاليته ونجاح دعوته ، فانتهز هذه الفرصة فى هجرة روحك من دائرة المحاكاة

والتقليد وعارضا لمادة سواك الى أشياء تكتبها ، لانها ملكك ومن ابداعك ومن تفكيرك ، أما لانها خلقت منك أو انك قرأتها ووافقت عليها أو تريد ان تنقدها ، وانما يجب ان تكون هناك على سن قلمك .

تلك اللحظة كانت لى نقطة ابتداء ، ربما كانت على شيء من الفقر أو الغموض ، ولكنها هى التى أعيش عليها الى الآن ، تزداد وضوحا مع الأيام أو عمقا ، إلا انها لم تتغير من حيث الهيكل . انها شيء أقرب الى « المنهج » منه إلى الموضوع ، أو هى أقرب الى الشكل منه الى المضمون ، ما هى على وجه التحديد ؟

رأيت اننا فى عصر العقل ، عصر العلم . والعصر بطبيعة الحال ، يحتوى كل شيء كالآداب والفنون ، ولكنه يتميز بالعقل العلمى ، أى العلم الجديد وما يلحق به من صناعات وغير ذلك . دائرة العقل هذه تشوبها الشائبات لو اختنقت بوجدانات تتلفها سواء كانت هذه الوجدانات وطنية أو قومية أو دينية أو عنصرية أو شخصية . كل هذه ، وبمقدار ما تتطفل على الفكر العقلى تبلغ درجة فساد هذا الفكر ، ويصبح فكرا عقيما لا يلد لأصحابه شيئا . ليس هذا تقليلا من شأن العالم الوجدانى أبدا ، ولو كنت لاختار ـ ولكن لماذا اختار ؟ ـ أحد الجانبين فقط لما ترددت فى اختيار جانب الوجدان لاننى أريد ان أعيش بقلبى ومشاعرى قبل ان أعيش بعقلى . وانما لماذا اختار والانسان خلق بهذين الجناحين كالطائر ليطير بهما معا ، كما خلق بساقين ليمشى عليهما معا . ولكن ما يجب ان أحرص عليه هو ان أتجنب كل ما يخص أو يختص بالذات الانسانية ، كالعقيدة الدينية الى الايمان بالقومية الى التلذذ بالشعر والفنون الى الهواجس والأحلام الى الأساطير والتاريخ القومى الى بقية العناصر التى تخلق الذات وتعطيها شخصيتها وهويتها ولونها . حين أدخل مجالات العقل العلمى ، حيث لا وطنية هناك ولا قومية ولا ديانة لا فرق عندى ، مثلا ، بين من يكتب فى الكيمياء وهو يهودى أو مسيحى أو مسلم أو بوذى أو هندوكى . لماذا ؟ لان الكتابة العلمية لا تكشف عن شخصية صاحبها ، وينبغى ألا تكشف . أما الكتابة فى المجالات الأخرى التى سبق ذكرها ، فهى ان لم تكشف عن الشخصية سقطت ، لان شخصية صاحبها هى المدار والمحور . فى دنيا العقل والفكر العلمى فان هذه الشخصية تطرح جانبا .

بهذه العقلية الجديدة سافرت الى انجلترا فى بعثة الى جامعة لندن وكنت أستطيع ان أبدأ فى اعداد أطروحة الدكتوراه مباشرة ، ولى الحق فى ذلك بحكم القانون . ولكنى رأيت ان حصيلتى من التعليم المصرى حتى الليسانس لم تكن غزيرة ، فقررت ان أنصرف فى العام الأول الى الحصول على درجة البكالوريوس التى أفهمنى أحد الأساتذة انه سيكون صعبا بالنسبة الى التقدم الى الامتحان فى يونيو التالى . كان ذلك فى منتصف سبتمبر عام ١٩٤٤ تماما ، وكانت وزارة المعارف هى التى أوفدتنى فى هذه البعثة ، وما ان مضى العام حتى صارت الجامعة هى صاحبة البعثة . قلت للأستاذ الانجليزى : أعرف ان الوقت قصير ، ولكنى أعرف أيضا قدراتى . والحقيقة ان الأمر كان صعبا بالفعل ، اذ لا يكفى الاستعداد لنيل هذه الشهادة عشرة شهور ، ولكنى واصلت التحصيل ليل نهار . كان هناك ، على سبيل المثال ، أربعة عشر مرجعا فى تاريخ الفلسفة فقط . والامتحانات تدور حول تفاصيل هذه المراجع ، فهم لا يكتفون بما هو عام أو بديهى أو حتى موضوع المادة ، وانما يدققون فى الاستفسار عن التفاصيل التى وردت بشأنها فى هذا المرجع أو ذاك . . . الى حد السؤال عن نقطة ما فى الجزء الخامس من جمهورية أفلاطون ، واختلافات الدارسين حولها . واذا لم تكن قد استوعبت ـ ولا أقول طالعت ـ استيعابا تفصيليا النص الأصلى وكتابات المؤرخين والنقاد ، فانك لا تفوز بالنجاح .

رغم ذلك فقد نجحت بترتيب الأول مع درجة الشرف . وهو تقدير يمنح صاحبه الحق فى التسجيل للحصول على درجة الدكتوراه مباشرة دون المرور بمرحلة الماجستير . وبدأت مرحلة جديدة فى حياتى .

(٢)

جامعة لندن هى عدة جامعات فى جامعة واحدة . وتسمى هذه الجامعات كليات ، ولكن الكلية هى جامعة كاملة . وقد أردت التسجيل فى « كلية الجامعة » وهو اسم غريب لأعرق جامعة من جامعات لندن هذه ، ويقع مبناها الى جانب الادارة مباشرة . ولسوء الحظ ان الأستاذ الذى اخترته كان غائبا فى فرنسا ، فهو متزوج من سيدة فرنسية ، واعتاد ان يمضى اجازات الصيف فى باريس ، وكانت صحته معتلة دائما . . . فلما أقبل العام الدراسى فى شهر سبتمبر ولم يعد قدمت طلبا الى ادارة الجامعة لأتحول الى جامعة أخرى ، فقد كنت استعجل العودة ، ولم أكن صغيرا فى السن . وسجلت مع أستاذ آخر مهتم بالفيلسوف سبينوزا ، ولم يكن فى الدائرة المركزية من اهتماماتى . ولكنى سجلت موضوعا عن « الجبر الذاتى » لم أخلع عليه النزعة التى كانت عندى ، والتى تركتها حتى تنضج . وانكببت على قضية « صناعة الذات » لا بالمعنى السياسى أو الأخلاقى ، وانما بمعنى ان يقرر الانسان بنفسه ، وبالتالى فهو يصنع نفسه بنفسه . وقد أفدت من أستاذى فائدة كبيرة ، لاننا كنا نعبر عن اتجاهين مختلفين فى الفكر الفلسفى ، ومن ثم فقد كان يحتشد لى كلما قدمت له فصلا من الأطروحة بكم هائل من الملاحظات . ومن ثم ، فقد كنت أذهب اليه مرهف الحس للتلقى والاستجابة ، وهو الأمر الذى اضطرنى ألا أكتب كلمة واحدة دون تمحيص وتدقيق شديدين . وفى سنة ١٩٤٧ أى بعد ثلاث سنوات فقط ، حصلت على الدكتوراه وعدت الى مصر فى قسم الفلسفة حيث ما أزال الى الآن .

وفى خط مواز للخط الاكاديمى كان نشاطى الثقافى العام يمضى فى طريقه دون انقطاع . وكنت كلما تغذيت من حقل الفكر الفلسفى انعكس ذلك انعكاسا عميقا على بقية فروع المعرفة التى أعالجها ، وخاصة تلك التى حملت بذورها فى الأربعينات . وكنت قد تعودت أثناء اعدادى لرسالة الدكتوراه على القراءة الثقيلة فى مكتبة الجامعة ، لا فى مكتبة الكلية . وفى العادة ، فان مكتبة الجامعة أكثر دسامة من مكتبة أى كلية ، فكنت أول من يدخلها وآخر من يخرج منها . وأذكر بهذه المناسبة ، ان المطعم كان فى الطابق الذى يعلو المكتبة ، فكنت أتناول غدائى وأعود ، أو أذهب فى موعد الشاى وأعود . ومن طريف ما يمكن ان أرويه فى هذا الباب ان احد الزملاء دعانى وآخرين الى تناول الشاى فى منزله . كنا أربعة أو خمسة على الأكثر ، وحين دخل احدهم ـ وهو انجليزى ـ ورآنى فتح فاه دهشة قائلا : أنت ؟ قلت له : نعم ، أنا . قال : لقد تسببت لى فى الشقاء . وتأملت الموقف المفاجىء ، اذ من أين وكيف أتسبب لهذا الشاب فى الشقاء . وسألته : كيف حدث ذلك ؟ قال : كنت أعمل فى مكتبة الجامعة حين كنت تدخلها أنت وتمر ساعة فساعتان فثلاث ساعات فأربع ، وتنفد قواى حين التفت ورائى فأجدك جالسا ، وحينئذ أقول بينى وبين نفسى : هذا الرجل أكبر منى سنا ومايزال جالسا فأجلس وألعن الدنيا وما فيها وأقرأ لساعات طوال . وهذا شقاء .

ولكنى فى الحقيقة كنت أمنح نفسى بعض الراحة ساعة أو ساعتين ، وذلك بأن أغير موضوع القراءة ، فأترك مراجع الأطروحة قليلا ، وأتناول كتابا تلذ لى قراءته لمتعتى الشخصية .

وفى احدى السنوات أتيح لى أن أستمع الى ما يسمى محاضرة الافتتاح للعام الجامعى فى قسم الفلسفة ، وكان « أستاذ الكرسى » قد تأخر ، فاختارت الكلية أستاذا صغيرا فى السن ليفتتح السنة الدراسية . كان ذلك تقليدا راسخا ، ان يفتتح رئيس القسم أو أستاذ الكرسى العلم الدراسى بمحاضرة عامة يعلن عنها . وقلت لابد من ان أقرأ لهذا الأستاذ الشاب بعض كتبه اذا لم تتوافر كتبه كلها أو اذا لم يتوفر الوقت الكافى لقراءتها . وعثرت له فى مكتبة الجامعة على كتابين أو ثلاثة لا أذكر ، أهمها الكتاب الصغير جدا الذى أصبحت شهرته مستمدة من موقفه الاستراتيجى فى تاريخ الفلسفة فى بريطانيا ، لانه لخص أجود تلخيص يمكن ان يقوم به قلم وفكر لحركة كانت تسمى « الوضعية المنطقية » ظهرت أولا فى فيينا ثم انتشرت ولم

أكن قرأت قليلا أو كثيرا عن هذه الحركة ، فلما قرأت هذا الكتاب الصغير للسيراير وجدتني كمن اكتشف كيف يشعل المصباح . وقلت هذا هو أنا . كان اسم الكتاب الصغير : « المنطق ، اللغة ، والحقيقة » .

ما الذى لفت انتباهى فى هذه الحركة ؟ انه منهجها . كان ذلك بين عامى ١٩٤٥ و١٩٤٦ . وكانت هذه الحركة قد ولدت فى العشرينات بصفة أساسية ، ولم تولد على أيدى فلاسفة بل أساتذة علوم وطلاب دراسات عليا فى العلوم ، فى جامعة فيينا . وكان هؤلاء العلماء مختلفى الاختصاصات كالكيمياء والطبيعة والرياضة والالكترونيات . وطبعا ، كانت هناك لمسة فلسفة ، وتبلور التساؤل حول الكتابات الفلسفية : ما معناها للعين العلمية ؟ ان أصحاب هذه الكتابات لم يفعلوا ما يفعله علماء العلوم الطبيعية وانما هم يقولون كلاما ان خلا من المضمون ، فانه لا يخلو من الأهمية البالغة ، فما هى هذه الأهمية وأين يغيب المعنى ، وماذا ينقصه ليصبح للكلام معناه ؟

وراحوا يحللون بمنهاجهم العلمى الكثير من الكتابات الفلسفية ، وانتهوا الى نتائج محورية فى تاريخ الفكر الغربى ، منذ ذلك التاريخ . لقد غيرت هذه النتائج ان تكون الفلسفة منهجا بغير موضوع ، فالفلسفة لابد منها من حيث هى منهج لانها تبدأ من حيث ينتهى العلم أو تبدأ من حيث بدأ العلم ولكن فى الاتجاه المضاد . تماما كما نرى شجرة ، فالمنظور من الشجرة هو الجذع والفروع ، أما الجذور فهى تحت الأرض . ولا يمكن لى ان أعرف حقيقة الشجرة إلا اذا حفرت تحتها لأرى الجذور وكيف تمتص غذاءها ، فمن هذه الجذور تسقى الشجرة كلها . هكذا شجرة المعرفة العلمية ، تبدأ دائما من نقطة منظورة ، فالرياضة مثلا تبدأ من سلسلة الأعداد ، انها نقطة منظورة نعلمها للأطفال الصغار ، ثم نبنى عليها عمليات الحساب المختلفة ولكن أين الجذور التى اشتقت منها هذه الأعداد ؟ لم يخلق الكون ولم تخلق البشرية لتجد أمامها سلسلة الأعداد ، ثم انها فى تطور فكرى يستحيل معه ان تكون خلقت بين يوم وليلة . كيف تأتى للعقل ان يرى فكرة العدد وان يرتبها ؟ من الذى يبحث عن هذا ؟ انه عالم الرياضة نفسه ، ولكن بعد ان يصبح فيلسوف الرياضة . وهذا ما يجرى لكل مادة فلسفية ، فالعلم يبدأ من نقطة منظورة لا يحللها ، وانما تحللها الفلسفة نيابة عنه ، لتكتمل معرفة الشجرة أو شجرة المعرفة جذورا وجذوعا وفروعا . ولانه عندما تكشف الفلسفة عن الجذور فانها ستكشف عن أبسط ما يمكن رؤيته اذا كان ناقصا رأت النقص . وأنت لا تستطيع أن ترى النقص فى الكيانات المركبة . ومن هنا أهمية هذا النوع من الحفر تحت القاع حيث يستخرج المبادىء التى هى ينابيع ينبثق منها كل هذا الذى ندعوه بالثقافة ، هذا الكمّ الهائل من ابداعات الشعر والنثر والموسيقى والتمثيل والسينما والمسرح والفنون التشكيلية وغيرها وغيرها .

ويصبح السؤال : ما الذى يربط فى عصر من العصور بين هذه الأشكال جميعا ؟ لو اننى حبست نفسى فى الانتاج الثقافى وحده لما وجدت الجواب ، ولما تعرفت على « العصر » الواحد لهذا التنوع والتناقض ، اننى سأجد الشىء وضده ، سأجد الشعر الموزون وغير الموزون ، سأجد الرواية ذات الحكاية والرواية الخالية من الحكاية ، وفى الاقتصاد والسياسة والاجتماع ، سنجد كذلك الظاهرة ونقيضها . كيف أحصل اذن على صورة العصر ؟ اذا وجد العقل الذى يحفر تحت هذه الزوبعة الكلامية ، ليعثر على ينبوع كل ذلك ، ولن يكون أكثر من مبدأ واحد أو عدد قليل من المبادىء البسيطة . وعندما ينتهى عصر فكرى ليبدأ عصر فكرى جديد نكتشف ان العصر السابق استنفد مبدأه وأن مبدأ جديدا قد ولد .

هذا هو المعنى . وهذا المبدأ الجديد ، سيصبح كالنافورة ، يتدفق علوما وفنونا وآدابا و. . . و. . . ويتكامل العقل . هذا المبدأ هو بمثابة سؤال جديد . لقد تم استهلاك السؤال القديم فى أجوبة عديدة متباينة ، بحيث لم يعد هو السؤال ، وأقبلت ظروف استحدثت سؤالا جديدا ، اذن فقد بدأنا عصرا فكريا جديدا .

ان الذى يحفر وراء البنى الفكرية كائنة ما كانت لابد ان يصل الى السؤال الموحد ، بالرغم من الأجوبة المتنوعة أو المتعارضة ، فانها حينئذ تنتمى الى سؤال واحد ، أو عصر فكرى واحد . السؤال ، هو الذى يحدد ما اذا كنت فى العقل أو خارجه . والذى يبحث هذا البحث ، فانما ينهج « منهجا » ندعوه الفلسفة . ما مادة هذا المنهج ؟ لا مادة له ، فأنت تعطيه التاريخ يحلله ، أو الرياضة فيحللها أو اللغة فانه يحللها . انه

منهج فى الحفر للوصول الى الجذور ، أو الى الجذر ، هذا هو الأساس . وعلى هذا الأساس ماذا تغير فى العمق ؟

تغيرت حقيقة تبدو الآن بديهية ، ولكن هذه البديهية لم يرها أحد كذلك فى العصور الماضية ، فلان الذين حفروا للمرة الأولى كانوا من العلماء حفروا فى العلم لا فى الأدب مثلا ، ولكنهم لاحظوا انهم حين يحفرون فى الرياضة يجدون شيئا ، وحين يحفرون فى الطبيعة يجدون شيئا آخر ، واذن فهما علمان منفصلان . طريقان متوازيان ، فهذا له مبادؤه وقوانيه ومعايير صوابه وخطئه ، وذاك له مبادىء وقوانين ومعايير مختلفة .

منذ القديم ، أى منذ بدأ الانسان يفكر ، وهو يظن ان الحق واحد ، فاذا كانت الرياضة واضحة الصدق واليقين ، والعلوم الطبيعية نجد أحيانا انها تخطىء وتحتاج الى تعديل ، فلماذا لا نطبق منهج الرياضة على الطبيعة ؟ هذا كان جهدهم من أفلاطون فنازلا ، فاذا استطاع ان يطبق منهج الرياضة على الطبيعة كان بها ، واذا لم يستطع فانه يخرجها من العلوم ويدعوها معرفة . هكذا قال أفلاطون ، ان العلوم الطبيعية لا تدخل فى حسابه لانها ليست يقينية كالرياضة ، وكتب على الأكاديمية انها لدراسة الهندسة فقط ، ولم يكن يقصد بالهندسة سوى جانبها الرياضى النظرى .

كل الفلاسفة الذين جاءوا من بعد أفلاطون ، قالوا قوله ، حتى ديكارت فان منهجه رياضى ، وان حاول ان يلوى عنق الطبيعة ليدخلها فى نطاق هذا المنهج . قال سأبدأ بنفسى ، فأنا موجود ، ومهما شككت فان الوجود حركة . لذلك رأى ديكارت ان وجوده الجسمانى هو نتيجة لابد ان تكون مقدمتها ان له وجودا باطنيا . ومن وجوده ظاهرا وباطنا استنتج وجود الطبيعة ، فالجسم جزء من الطبيعة ، ومن وجود الطبيعة استنتج وجود الله . اذن فحتى ديكارت نفسه ، حاول ان يأتى الى الطبيعة من باب الرياضة . وهنالك فى القرن التاسع عشر جون ستيوارت ميل الذى ظن العكس فقال ان الرياضة هى التى تخضع لمنهج العلوم الطبيعية ، منهج الملاحظة ، ولكن الملاحظة فيها يكاد لا يدركها الانسان ، فكان الأمر فى نظره إما هذا وإما ذاك ، ولابد لاحد الشقيقين من ان ينطوى تحت جناح الآخر ، ولكن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الأرض والسماء فى التكوين ، فبينما الرياضة تحليلية لا شأن لها بالطبيعة وبالتالى فلا علاقة للحقيقة الرياضية بالواقع ، فان الطبيعة سواء أرادت هذه الحقيقة أو لم تردها ، فهذا شأنها ، أى مسألة أخرى . صحيح ان ٢+٣=٥ ولكنى قد أوجد فى كون يخلو من ٢ و٣ أى ان الحقيقة الرياضية تفترض نظريا وجود هذه الأرقام . انها حقيقة يقينية فى ذاتها ، ولكنها احتمالية بالنسبة للواقع ، ومن هنا قسموا التركيبات الرمزية الى [illegible] : القسم التحليلى الذى فيه برهان نفسه اذا وجدناه متسقا خاليا من التناقض . ولكن هذا فى الوقت نفسه لا يعنى المطالبة بالتطبيق على الواقع . القسم الآخر ، تكمن مصداقيته فى امكانية تطبيقة . وهذه هى العلوم الطبيعية .

هذه التفرقة هى الكشف الهام والخطير فى الكيان العلمى ، فى البنية العلمية للانسان . وهذا هو عمل الوضعية المنطقية فى بداياتها . هاتان الحقيقتان تكشفان عن حقائق أولية بسيطة قليلة العدد ، بمجرد ان يكتشفها المرء يرى انها تكاد تكون بديهية . ولكن أهميتها تأتى بعد ذلك ، أى عندما أرى هذه الرؤية وأبنى على هذا المنهج فسوف تتفتح أمامى ساحة النظر ، لماذا ؟ فلافترض اننى وجدت نفسى أمام عقيدتين دينيتين ، كلتاهما بنيت على كتاب . وقفتى هنا تشبه الوقفة الرياضية ، فلو اننى بازاء عالمين فى الرياضة ، فاننى ساحاسب كلاهما ببنائه ، أى بمسلماته هو واستدلالاته ، وهذا نفسه يقال على البنى غير الرياضية من حيث المادة ، ولكنها شبه رياضة من حيث الشكل البنائى . اذا جاءنى مسلم وقال لى هذا حلال وذاك حرام ، فما برهانه ؟ برهانه هو الكتاب العزيز أو السنة أو غير ذلك مما يندرج فى البناء الاسلامى ، فهناك مسلمات نزلت وحيا أو قالها النبى ، أصبحت هى السقف الذى أرتد اليه . ومدليات هذا السقف كالأحكام تصح أو لا تصح بأن أردها الى أصولها فى هذا السقف واستكشف ما اذا كانت الفروع تتفق مع الأصول أم لا . صاحب الكتاب الدينى الآخر له سقفه ونتائجه ، فاما ان يتآخى الاثنان ، وإما أحلل

وأقارن بين البناء والآخر على أساس البنية الداخلية لكل منهما . البنى الفكرية قد تتخذ هذا الشكل التحليلى الذى هو فى صميم الشكل الرياضى .

اذا قلنا ان الناس يعيشون فى أبنية فكرية أو عقائدية مغلقة على ذاتها ، فكيف يمكن الاتصال بينهم ؟ لا ، اذ من الممكن ان تصلح المقارنات حول « الأصلح » فى الظروف الحالية مثلا . ولكن ثمة حالات عديدة لم توجد أصلا لهذا النوع من الصلاحية ، كالبنى الخاصة باشباع القلب : القيم الأخلاقية على سبيل الاختيار . ولو اننا تناولنا هذا الاختيار بالاسلوب الأكاديمى لما توصلنا الى شىء ، أما اذا أردنا لها الحياة وأطلقناها لتسرى فى شرايين الناس الفكرية والوجدانية ، فاننا سنلاحظ انها ستعمل على تعديل المائل ، انها تعطيك وجهة نظر جديدة لعلها تصلح .

لقد تأثرت بهذه الرؤية وهذا المنهج الذى أفضل تسميته « التجريبية العلمية » وهى التسمية الأدق التى توصل اليها دعاتها فى ما بعد . ولكن حين تسمى هذا الاسم فانها تخص العلوم . الوضعية المنطقية مصطلح مسبوق . وفارس الوضعية أوجست كونت وغيره من الوضعيين واجهوا الأوضاع كما هى فى العالم الشيئى نفسه ، ويأخذ مبدأه من المراحل الثلاث : الدينية والميتافيزيقية والمرحلة الحالية العلمية ، أى انه يأخذ ما يقوله العلم الآن دون ان يسأل ماذا وراءه .

أما الآخرون فيرون انه لا ضرورة لمتابعة العلم نفسه ، لانه فى الجملة التى أمامك يكمن معيار صلاحيتها ان تكون علما أو عدم صلاحيتها ، ومن هنا ، فهى وضعية تكتفى بتحليل المركبات الرمزية واللغة ، الرياضة ، الكيمياء . . . الخ وهذه المركبات نوعان : أولاهما تحليلية بمعنى ان صوابها أو خطأها يظهر من داخلها . لو سمعت من يقول مثلا : العادل له زوجتان ، فأقول له انها جملة غير صحيحة ، لان الشطر الثانى من الجملة ينقض الشطر الأول . ومعنى ذلك ان تركيبة الجملة توضح فسادها اللغوى ـ الفكرى . وهناك جمل تركيبية ، شطرها الثانى مشتق من شطرها الأول ، لذلك وجب التطبيق ، فحين يقال لى ان « الدقيق أبيض » أحتاج أولا ان أرى دقيقا ، لان كلمة الدقيق بحد ذاتها لا تشتمل على اللون . انه مسحوق ولكن لونه يحتاج الى اثبات من الواقع . هذا النوع من الجمل لا يصحح نفسه بنفسه ، بل بغيره .

يستطيع الباحث الأكاديمى ان يقف عند هذا الحد ، ولكنى لم أقف ، وانما توسلت بهذا المنهج لأطرق به أبوابا أخرى . وعندما أصل الى هذا الحد ، فاننى أعمق فكرتى الأولى فى أوائل الأربعينات : ما هو علم ، فانه رياضة أو طبيعة ، كلتاهما تخضع لشروطها الذاتية . وما ليس كذلك ، أى ما ليس رياضة أو طبيعة ، لا ألقى به فى البحر ، وانما لا أطبق عليه معايير العلم لان له تطبيقاته الخاصة كالشعر والفن والدين .

□ □

وعدت الى القاهرة عام ١٩٤٧ .

وما أكثر الأحداث التى توالت على بلادى منذ غادرتها فى طلب العلم الى ان انتهت الحرب العالمية الثانية ، وبدأت حرب فلسطين .

لم أكن سياسيا فى أى يوم ، ولكن هل يمكن لأى مواطن ان يفلت من الانفعال بما جرى ويجرى على أرض الوطن ؟

(٣)

بطبيعتى ، لست سياسيا . عقلى لا يضيف شيئا الى السياسة . وحتى ، عندما أفكر فيها ، فاننى أقترب بالكاد من الفلسفة السياسية لا من السياسة . ولكنى مواطن فى الوقت نفسه كبقية المواطنين أتعرض وأتأثر لمختلف انعكاسات العالم السياسى . ليست لدى القدرة فى الربط بين الأحداث ودلالاتها ، وليست لدى التركيبة الذهنية والضوابط الفكرية التى تتفاعل مع السياسات وتكشف عن مهارة خاصة فى تكييفها وادارتها .

لقد استقبلت مثلا ثورة ١٩٥٢ كبقية الناس ، استقبالا حافلا ، بالرغم من كل ما قيل عنها بعدئذ . لكننى شخصيا أعنى بالايجابيات أكثر من السلبيات . أعتقد مثلا ان جمال عبدالناصر قد بنى فكرتين كأحسن ما يكون البناء ، وحوّل بذلك المجرى على نحو ما كان يمكن ان يحدث إلا على يدىّ من هو فى قامته من الزعامة . الفكرة الأولى هى انه نبهنى الى اننى عربى . المصرى لم يكن على هذه الدرجة من التنبه قبل عبدالناصر . وأنا زكى نجيب محمود أحد هؤلاء الذين يدينون له بالفضل لهذا التنبه . لقد لبثت حتى عام ١٩٥٦ أنكر عروبة مصر ، واندهش ممن يقول بذلك ، فمصر هى صاحبة التاريخ العريق ، وكيف يمكن لها ان تنتمى لغير ذاتها ؟

ومنذ ذلك التاريخ أؤمن بعروبة مصر ايمانى بوجودى نفسه . أما اختلاف المصرى عن غيره من العرب فهو لا يزيد عن اختلاف ابن الدلتا عن ابن الصعيد . انه اختلاف الفرد عن ابن عمه . وبعد التحليلات العديدة التى أجريتها ونشرت أحيانا نتائجها أقول ان عروبة مصر هى نمط ثقافى معين له حضوره فى حياتنا منذ الملك مينا . ولن نختلف على التسمية ، عروبة أو غير عروبة ، فالأهم ان هذه المنطقة من مناطق الأرض خلقت لترى الرؤية التى تنطوى على نمط تنفرد به . هذا النمط هو الذى يحدد العروبة . أضيف بعد ذلك عنصر اللغة ، اذ يستحيل ان تكون هناك عروبة لها لسان آخر . والعروبة تبقى ناقصة بغير اللغة ، ولكنها فى الأساس ليست مجرد لغة ، وانما رؤية ، رؤية فى الفن ، رؤية فى الأدب ، رؤية فى العقيدة ، رؤية فى السلوك . قد تكون العقيدة اسلامية أو مسيحية ، ولكن هذه البقعة من الأرض هى أقدم وأغزر ما شهدته الأرض من تدين ، كائنا ما كان الدين الذى تتجسد به وتتشخص به النزعة التدينية . هذه قطعة أرض متدينة ، وبعد ذلك تأتى النوعيات .

ولكنى كمسلم مطالب بالايمان بكتبه ورسله . ولم يترك القرآن الكريم مسألة الكتب والرسل دون تفصيل ، وانما حددها تحديدا دقيقا . لذلك فان الأديان السماوية ، وأيضا ما قبلها كما نعرف فى مصر القديمة ، كلها تدخل فى باب « التدين » . والتدين فى جوهره هو ان أعلم وأوقن بان هذا الواقع الذى أعيشه يجب ان يعايش ، ولكنه ليس كل شىء . فيه ما هو قبل وله ما هو بعد . القبل والبعد هما جناحا التدين أو المتدين .

هذه رؤية عربية للدين ، أو هذا هو النمط الدينى الذى نتميز به . ولكن الرؤية العربية لا تقتصر على الدين ، وانما تشمل مجالات الحياة والموت كافة .

وقد جعل عبدالناصر من هذه العروبة طعاما يوميا لرجل الشارع .

الفكرة الثانية هى انه جعل جماهير الشعب ، وأكرر القول جماهير الشعب ، أى أكثر من ٩٠ فى المائة من مواطنى هذا القطر ، يشعرون بان لهم كرامة . كان الوضع قبل ذلك مختلفا . وقد عشت ما قبل ذلك . اذا أنت أتيت بكهربائى أو نجار أو ميكانيكى أو سباك أو سمكرى وطلبت منه اصلاح شىء ما ، فانك كنت تنظر اليه من أعلى باعتباره الأدنى . وكان هو أيضا ينظر اليك من أدنى باعتبارك الأعلى .

جمال عبدالناصر قلب هذا الميزان ، بأن جعل هؤلاء الكادحين من العمال والمزارعين وبسطاء الناس يعتقدون فى قرارة أنفسهم بالمساواة مع غيرهم . وقد يتطرف هذا الشعور ببعضهم ، ولكن الميزان يعتدل مع الزمن ،وبعد أن يصبح الشعور بالكرامة من نصيب المواطنين جميعا دون تفرقة لأى سبب موروث أو مكتسب .

عندما نفرق بين العقل والوجدان ، فهذا اسلوب اجرائى للتحليل ، ولكن الكائن البشرى تصعب قسمته الى نصفين ، أما أنا فهو أنا واحدة ، أعيش نفسى وحياتى شاعرا أو ناقدا أو عالما ، أعيش لحظتى بكل كيانى دون تجزئة . اننى أفكر كل لحظة ، واذا بهذا التفكير اذا حللناه نجده مستمدا من منبعين . ولكن اذا حللناه كما أحلل اللحم أو الخبز الى عناصره فاننى آكل الخبز كله أو اللحم كله وليس مجزءا الى عناصر آكل بعضها وأترك الآخر . التحليل يقتصر على مستوى العلم أو المستوى المعرفى فقط ، لا على مستوى المعايشة . كذلك حياة الانسان على مستوى الحضارة اذا أردت ان تحلل تحضرى فافعل كما شئت ،

ولكنى أحيا الحضارة على مستوى البشرية كلها ، وحدة واحدة . اننى أريد أن أكون أنا من أنا لا مجرد اضافة شكلية الى شعب من الشعوب . اننى اذا حاكيت انجليزيا أو فرنسيا محاكاة تامة ، فلماذا لا أتجنس بجنسيتهم ولماذا أعتبر نفسى واحدا من أهل هذا الوطن ؟ والغرب نفسه ، هل هو انتماء واحد ، أم ان فيه الانجليزى والألمانى والروسى والفرنسى ، والايطالى والأمريكى ؟ كل من هؤلاء يشارك فى صنع العصر ، يشارك ويختلف بتراثه وتاريخه . لماذا لا أكون مثلهم ، واختلف ؟

وكيف لا أختلف ، وأنا صاحب لغة ليست لغتهم . واللغة ليست رموزا فى علم الجبر ، وانما هى قنينات مليئة بالمشاعر ، والثقافة . وكيف لا أتميز وبطولاتى تختلف عن بطولاتهم ، لدى بطولات الدين ، ولديهم بطولات العلم والكشف العلمى . وبصفة عامة أنا أعطيتهم الدين وهم أعطونى العلوم ، وهم لا يستطيعون الحياة بغير دين ، وأنا لا أستطيع الحياة بغير علم . وعندما كنت أستاذا زائرا فى الولايات المتحدة عام ١٩٥٣ و١٩٥٤ ألقيت عدة محاضرات عالجت فى احداها هذه النقطة ، فقلت الكلام نفسه : أنا الذى أعطيتك الدين ولا يمكنك أن تعيش من دونه ، وأنت أعطيتنى العلم الذى لا أعيش من دونه . ونحن اذن نكمل بعضنا البعض ، وإلا فما معنى ان تظهر الأديان السماوية فى هذه المنطقة دون غيرها من العالم . الغرب المسيحى هو مسيحى ، والمسيح ولد فى فلسطين ونشأ فى مصر .

على هذا النحو أريد ان أكون عربيا معاصرا أعيش فى هذا العصر وأشارك فى صنعه . هل هذه ثنائية توفيقية ؟ ربما كانت التوفيقية هى المصطلح الذى يثير اللبس وسوء التفاهم . واذا أنا اكتفيت بالتراث العربى ـ الاسلامى وعشت فى الماضى ، فاننى أصبح عالة على العصر ، واذا أنا اكتفيت بالعصر ، فانى أنكر هويتى المحلية العربية الثقافية .

عندما ذهبت الى الولايات المتحدة ، كما قلت ، كنت أستاذا زائرا فى جامعة كولومبيا ساوث كارولينا وفى جامعة أخرى بولاية واشنطن بأقصى الشمال الغربى . وفى كلا الجامعتين (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤) قمت بتدريس برنامجين احدهما يختارونه هم . وقد اختاروا الفلسفة الاسلامية فى الحالتين . وبالرغم من اننى لست مختصا فى هذا الميدان ، إلا انهم آثروا ان يستمعوا لأستاذ قادم من مصر فى الفلسفة الاسلامية . أما المنهاج الثانى الذى اخترته ، فقد كان الفلسفة اليونانية للجامعة الأولى ، والتحليل للجامعة الثانية . وبعد انتهاء العام الدراسى الأول اتصلت بى سفارتنا فى واشنطن تستفسر عما اذا كنت أقبل العمل معهم مستشارا ثقافيا قبل العودة الى مصر . وقبلت ، وتسلمت العمل فى السفارة ، لعام ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥ . وكان المفروض أن أمكث أكثر من ذلك ، ولكنى اعتذرت ، لان طبيعة العمل لا تستنفد طاقتى على العمل كأستاذ أو فى حقل الثقافة بكل عام ، حيث لم أنقطع عن هاتين الساحتين طيلة حياتى . وقررت أن أعود .

لم يكن فى برامج الأمريكيين أصلا ، مادة الفلسفة ولم يكن بينهم من يستطيع اداء هذه المهمة ، وكان عليهم استحضار أستاذ من غير بلادهم . وقد كان وجودى هناك سببا كافيا لسد هذه الخانة ، ولو على سبيل التذوق . ولذلك كنت ألاحظ ان عددا كبيرا من الطلاب المستمعين يأتى للاستماع الى محاضرات الفلسفة الاسلامية . وهناك يفرقون بين الطالب المنتظم والطالب المستمع الذى له الحق بموجب بطاقة خاصة فى ان يحضر الدروس التى يريد . والى جانب الطلاب كان هناك أساتذة من القسم وأقسام أخرى ، وزوجاتهم ، وأحيانا يحضر مثقفون آخرون من أهل البلد يحصلون على بطاقات استماع . وقد أكدت لى ظاهرة الحضور المكثف ان ثمة شوقا لمعرفة الاسلام والمسلمين والعالم الاسلامى .

ولكن الأعجب هو اننى فى محاضرات الفلسفة التحليلية فوجئت بأن الأساتذة الأمريكيين مختلفون فى دراستها لحداثتها . وقد وجدت ما أدهشنى ولفت نظرى . وكنت قررت منذ ركبت الطائرة الى أمريكا ان أدون ملاحظاتى بالتفصيل طيلة فترة زيارتى ، فربما تصلح للنشر كتابا بعد ذلك . ولذلك فتحت عيناى على آخرهما لرؤية كل صغيرة وكبيرة . وقد كان من اللافت تماما لنظرى ان أساتذة الفلسفة ليسوا على جانب كبير من التخصص فى الفلسفة ، وانما فى اللاهوت . ولفت نظرى أيضا انهم ليسوا بالتقدمية . الفكرية التى نتصورها ، أو التى كنت أتصورها ، فقد لاحظت فى كلا الجامعتين كأننى أعيش حقا فى عصر آخر غير عصرنا . وبصفة خاصة فى المحاضرات العامة ، فقد دعيت الى محاضرات عامة وكثيرة وهم ـ بالمناسبة ـ

يشغفون بها فى النوادى وفى ساعات الغداء والعشاء وغير ذلك . وفى احدى الولايات الجنوبية شعرت ان أهلها لا يعرفون شيئا خارج ولايتهم ، وكنت أول مصرى يزور جامعتها ، فتكاثر على الصحفيون والمراسلون الاذاعيون للحصول على أحاديث ، وبدوا كأنهم يتكلمون مع من جاءهم من آخر الدنيا . انهم ، الى هذا الحد ، محليون فى ثقافتهم واهتماماتهم ووجهات نظرهم . وهم فى الحياة الفكرية غرباء ، لانهم مشدودو البصر الى السوق وما يجرى فيه . وهناك قرأت احصائية ذات دلالة ، فقد نشرت احدى المجلات استطلاعا للرأى عن مدى معرفة الناس بالعالم الخارجى . وقد رأيت العجب العجاب ، فبينما يعرف الأمريكى كل شىء عن تجارته ومدينته ومكتبه أو شركته أو مصنعه ، إلا انه يخلط بين مصر والجزائر ولا تستبعد ان يكتب عنوانا لرسالة بهذا الشكل « الكويت ـ مصر » . هذه أمثلة من الواقع الحى .

كانت الحرب الكورية فى ذلك الوقت مشتعلة ، ومع ذلك لم تكن الأغلبية تعرف من هو سيجمان رى . ولفت نظرى فى الحياة الاجتماعية ، حتى داخل أسوار الجامعة ، المبالغة فى المحافظة ، بمعنى لا يمكن تصوره . وأذكر ان رئيس القسم الذى عملت فيه بجامعة ساوث كارولينا قد دعانى فى بيته الى لقاءات تعارف . وكان الموعد فى الخامسة ، ولكنه طلب منى القدوم فى الرابعة والنصف ليقدمنى الى أسرته قبل اللقاء ببقية المدعوين . ذهبت ورأيت زوجته وحماته وابنه فى الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة من عمره ، وجلسنا حوالى النصف الساعة معا . ثم دق جرس الباب ليدخل الضيف ، واذا بالأسرة تختفى ولا تظهر بعد ذلك أبدا . ويجب ان أضيف ان زميلى الأمريكى لم يوجه الدعوة الى أية أستاذة فى الجامعة ، وانما الى الأساتذة الرجال فقط .

بدت لى هذه الأمور غريبة فى مثل هذا المجتمع « المفتوح » كما كنا نتصور . بل اننى اذا ذهبت الى المطعم الجامعى ، فهناك رجل ينظم الجلوس ، فاذا كان هناك مكانان متجاوران وقد احتلت احدهما سيدة ، فاننى ممنوع من الجلوس فى المقعد الشاغر الى جانبها ، حتى تأتى سيدة أو آنسة أخرى لتملأه . بينما ينتظر الرجل حتى يجد مكانا الى جوار رجل آخر . لم أكن أتصور ذلك فى أمريكا . وقد دونت هذه الملاحظات كلها فى كتابى « أيام فى أمريكا » . بينما دونت تاريخ الفلسفة الأمريكية فى كتابى الآخر « حياة الفكر فى العالم الجديد » .

ولما شككت فى ملاحظاتى عن الحياة الأمريكية ، فقد صادفت اعلانا عن كتاب سيمون دى بوفوار حول زيارتها للولايات المتحدة . وكنت شغوفا بمعرفة رأيها . والعجيب اننى اكتشفت تطابقا بين ملاحظاتى وملاحظاتها عن الاختلاط بين الجنسين ، حتى انها سردت ملاحظة مثيرة وهى الشعور بالخجل بين الزوج والزوجة .

طبعا ، هذا الكلام يصح على الفترة التى أتكلم عنها . أى هكذا رأيت الدنيا هناك منذ أكثر من ثلاثين عاما . ربما تغيرت الأحوال الآن .

فى الجنوب كان التمييز العنصرى بين البيض والسود أشد ايلاما للنفس مما نقرأ عنه فى الكتب أو نسمع عنه من الذين سبقونا الى زيارة الولايات المتحدة . ولكن الحقيقة أبشع بكثير . مثلا ، كل عربة عامة (باص) مقسمة الى قسمين ، فماذا يحدث اذا كان القسم المخصص للبيض خاليا والقسم المخصص للسود مزدحما ، وجاء راكب أسود ؟ ليس مسموحا له بدخول قسم البيض . كل محطة سكة حديد لها بابان ، احدهما للبيض والآخر للسود . الكنيسة للمذهب الواحد ، لا يختلط فيها الأسود بالأبيض . وكنت أسكن فى بيت قسيس متقاعد ، كان يعمل فى كوريا . ابناؤه متزوجون ، ويقطن البيت هو وزوجته فقط ، فاستأجرت غرفة خالية . ولقد استأنست بهما . وذات مرة دعتنى السيدة الى فنجان قهوة كعادتها ، وسألتنى عن ملاحظاتى حول الانفصال بين البيض والسود ، فقلت : أشد ما لفت انتباهى هو الانفصال فى الكنيسة بين رجال ونساء المذهب الواحد ، وليس الدين الواحد فقط . ليس مسموحا للزنجى ان يصلى مع الأبيض ، مع ان الكنيسة فى عقيدة الاثنين هى بيت الله حيث يتساوى جميع البشر .

ولم ترد علىّ السيدة زوجة القسيس ، وانما امتلأت همّا . وفى اليوم التالى نادتنى لنشرب القهوة ،

وقالت : لقد فكرت فى سؤال الأمس وجوابك . والحقيقة هى ان الكنيسة ليست فقط بيت الله وانما هى أيضا ناد اجتماعى وملتقى لنشاطات اجتماعية . سهرات ينقسم فيها الأسبوع الى سبع ليال من النشاط الفنى والثقافى والاجتماعى ، وهى لسبع فئات كالمسنين والشباب والأطفال والنساء والشابات . يشترط التجانس بين عناصر الفئة الواحدة ، فكيف نشرك الزنوج فى نشاطنا الاجتماعى ، ولا تجانس بيننا وبينهم ؟ لوكانت الكنيسةُ للصلاة فقط لفكرنا فى الأمر .

وهو جواب محام ، لا جواب مؤمن ، فضلا عن انه ليس جوابا انسانيا .

وحدث ذات مرة ان رجلا أبيض قتل زنجيا فى بار ، وقد حوكم الأبيض القاتل ، ولشدة عجبى حين قرأت فى الصحيفة نص الحكم وحيثياته ـ وكانت الحيثيات أفظع من الحكم ـ ان الحكم كان سنتين سجنا . أما الحيثيات فهى قول القاضى للقاتل : بما انك لم تحترم انقسام المجتمع الى أبيض وأسود فدخلت مكانا يؤمه السود ، لذلك حكمنا عليك بالسجن عامين . أى انه حوكم ، للأسف ، لا لأنه قتل ، وانما لأنه دخل مكانا يؤمه السود وقد ميزه الله بلونه الأبيض .

وفى سهرة عشاء جلس الى جانبى مدير الجامعة الدكتور راسل فسألنى عما اذا كانت لى ملاحظات ، وخاصة ما يتعلق منها بالانفصال اللونى (يقصد التمييز العنصرى) فقلت اننى حرصت دوما على ألا أجعل هذا الموضوع محورا للحديث ، ومهما يكن فهو قضية شائكة تثير الحساسية ، وأنا هنا ضيف ، وليس من شأن الضيف ان يثير الحساسيات لدى المضيف . . . أما وانك أنت شخصيا تسألنى فانى أجيبك بأن هناك ما قد نتجاوز عنه إلا حالة لا أعرف كيف يمكن ان أتجاوزها ، وهى حيثيات الحكم فى مقتل الزنجى الذى كان قد نشر منذ أيام قليلة . نظر الرجل قليلا الى أسفل ، ثم رفع رأسه نحوى وقال : هذا القاضى عوقب ، اذ تم نقله الى مكان آخر .

يرى المرء ويسمع هذه الأمور بنفسه ، وتزداد دهشته من انها تقع فى أمريكا . وبالمناسبة فساوث كارولينا أضيق أفقا من الغرب الأمريكى ، وهناك قيل لى ذات يوم ان ثمة أسبوعا للدين يدعى اليه بعض رجال الدين ليسوا من أهل البلد ، احدهم كان من شيكاغو وآخر من بوسطن ، ولا أذكر الآخرين . وبدأ الأسبوع بحفل غداء كبير حيث يستحضر كل أستاذ « صحنه » معه . وجلس الأساتذة على موائد طعام الغداء ليستمعوا أولا الى كلمة الافتتاح من كبير رجال الفريق الدينى . ويا للعجب ، اننى أسمع كلمة رئيس الفريق تدور حول ضرورة ان يرد كل أستاذ حتى فى العلوم الطبيعية أصول العلم الذى يحاضر فيه الى نصوص من الكتاب المقدس . هذا عجب . وفى استراحة القهوة الساعة الحادية عشرة سألنى رئيس القسم عما لفت نظرى فقلت ان ما لفت نظرى ما كنت أصدقه لو اننى سمعت به فى مصر ولم أره بنفسى وتسمعه أذناى . وقلت له : افرض انك سمعت بأسبوع دينى فى جامعة القاهرة حضره بعض رجال الأزهر الشريف فقال كبيرهم فى حفل الافتتاح انه لابد لأى عالم طبيعى أو غير طبيعى من ان يرد مادته العلمية الى أصول فى القرآن الكريم . وأحيانا يقال هذا فى مصر فنقومهم ونرد عليهم ، لان هذا انحراف عن الدين والعلم جميعا ، فكيف أسمع هذا الكلام هنا ؟ كدت ألا أصدق اننى فى أمريكا .

أقول ذلك كله لاستخلص منه ان المجتمع الأمريكى الذى يعيش على قيم اجتماعية ودينية يختلف الى أقصى الحدود عن صورته فى مخيلة الذين لم يزوروا هذا المجتمع ولم يعرفوه عن قرب ، واكتفوا بقراءة الكتب ومشاهدة أفلام السينما . المجتمع الأمريكى محافظ الى درجة كبيرة ، وخصوصا فى الجنوب . ولقد زرت كثيرا من المدن لأجمع أكبر قدر من الملاحظات التى ذكرت بعضها الآن . وربما كانت هناك ملاحظات مختلفة فى أماكن لم أرها ولم أزرها . ولكن هذا ما رأيته وما سمعته أثناء اقامتى هناك ، حتى عندما زرت الغرب الأمريكى الأقل محافظة ، لم يختلف جوهريا عن باقى المناطق .

وعدت من أمريكا الى مصر عام ١٩٥٥

(٤)

لا أجد بأسا من التأكيد على انى لست ملونا سياسيا بأى معنى من المعانى . ولذلك فحين تسلمت مسئولية مجلة « الفكر المعاصر » فى مصر الناصرية أعلنت مرارا وتكرارا انها مجلة ليست لليمين ولا لليسار ، وانما للفكر الجديد .

وأعتقد ان ما أسندته الى الدولة من مسئوليات الى جانب عملى أستاذا فى الجامعة ، كان أساسا تقديرا لشخصى ، ثم ان الصدفة تدخلت أحيانا فى اختيارى . وهذا ما حدث ، مثلا ، عندما اختارتنى السفارة المصرية فى واشنطن مستشارا ثقافيا لها ، فقد كان السفير فى زيارة للقاهرة حيث طلب من وزير التربية والتعليم فى ذلك الوقت مساعدته فى اختيار من يشغل هذا المنصب . وكان هذا الوزير هو عباس عمار صديق عمرى منذ شبابنا الباكر الى ان توفاه الله . وكان عباس عمار يعلم بطبيعة الحال انى أعمل وقتذاك أستاذا زائرا فى الولايات المتحدة ، فقال للسفير : ليس هناك ما يدعوك لأخذ شخص من مصر ، فلديكم فى أمريكا زكى نجيب محمود ، فاتصل به ، واذا قبل يكون خير اختيار . وهكذا اتصلت بى السفارة وأنا فى الغرب الأمريكى . ومن الطريف ان الاتصال جاءنى أثناء تناولى طعام الغداء ، واذا بمن يحدثنى على الطرف الآخر من الخط يقول لى : مساء الخير . قلت له مساء الخير ، ولكننا نحن الآن هنا فى الغداء . ولكنه كان فرق التوقيت بين الشرق والغرب فى هذه البلاد الشاسعة . وحكوا لى الحكاية وسألونى عما اذا كان لدى أى مانع ، فقلت لا . قالوا اذن استعد للحضور الينا بعد نهاية العام الدراسى . وقد كان .

هذه اذن محض مصادفة ، فلو كان الوزير لا يعرفنى لاتخذت الأمور مجرى آخر .

وبالنسبة الى مجلة « الفكر المعاصر » فاننى أعتقد ان اهتمامى بالجانب الثقافى العام طيلة حياتى ، جنبا الى جنب مع اهتمامى بالعمل المهنى ، كان وربما ما يزال يلفت النظر ، اذ لا يمر أسبوع دون ان يكون لى اسهام فى الحياة الثقافية العامة . ولذلك حدث عام ١٩٤٩ بعد عودتى من انجلترا ان أسندت الى لجنة التأليف والترجمة والنشر مهمة الاشراف على مجلة « الثقافة » . وأظنه لذلك أيضا أسندت الى الدولة مهمة الاشراف على مجلة « الفكر المعاصر » لا لأى سبب أو ارتباط سياسى .

وانى الآن ، بعد ثلاثين عاما تقريبا ، من المعارك الفكرية المتصلة ، أشعر بانها كانت معارك بين من لا يريد الالتزام إلا بالعقل وحده ، ومن يريد الالتزام سياسيا فقط . ولم يحدث انى بدأت هذه المعارك ، وانما كانت تبدأ دوما من الطرف الآخر . . . فاليسارى يريدنى يساريا ويقيسنى بهذا المقياس ، وأنا لا أريد أن أكون يساريا أو يمينيا وانما عاقلا . وقد سألتنى طالبة تعد رسالة الماجستير فى قسم الفلسفة بكلية الآداب ، فقالت انها تتابع ما أكتبه من مقالات فى « الأهرام » . وكان ذلك فى أوائل السبعينات حين بدأت الكتابة المنتظمة على صفحاته . قالت لى الطالبة : انى حائرة لا أدرى هل أنت مع اليسار أم مع اليمين فى مقالاتك . قلت لها : أنا لست مع اليسار ولا مع اليمين ، بل مع المشكلة وكيف تحل . وانتهزت فرصة هذا السؤال وكتبت مقالا حول الموضوع . وقفتى هى الآتى : المشكلة هى فى أى ميدان نشأت ، فى التعليم ، فى الاقتصاد ، فى حفر الترع ، فى اقامة الجسور ، لتكن ما تكون . أننا أمام جسم المشكلة ، يحلها العلماء المتخصصون فى ميدان هذه المشكلة ، فاذا أتى هذا الحل من اليسار فأهلا وسهلا ، أو أتى من اليمين فأهلا وسهلا أيضا ، من اليمين واليسار معا أهلا وسهلا كذلك . لا يعنينى مطلقا من أين يأتى الحل العلمى للمشكلة القائمة ، وانما يعنينى الحل فى ذاته . وموقفى هو موقف العلم . المشكلة تخضع لقوانين العلم ، لا لقوانين اليسار أو اليمين . وفى احدى مقالاتى ـ وكان عنوانها « اليسار واليمين ما معناهما » ـ وقفت وقفة تحليلية جادة موضوعية محايدة . ما معنى اليسار واليمين خارج المعنى السياسى ؟ ما معناهما فى الشعر ، فى الأدب ، فى منطق الفكر ، فى العلوم ؟ وسألت عدة أسئلة لنفسى أولا ، وليوافق القارىء أو لا يوافق على اجوبتى فهو حر كما يشاء . نأخذ أعلام الفكر فى التاريخ كله : أديسون ، ماركونى ، وغيرهما من العلماء ، هل هم يسار أم يمين ؟ انهم ، فقط ، علماء . والحياة تنهض بالعلم ،

ولا تنهض بالمذاهب السياسية . هذه المذاهب لها شأن الذى لا يهمنى اطلاقا . لا يهمنى اطلاقا . يهمنى العلم وحده ، ويهمنى ان يكون صاحب الكلمة فى كل مشكلة تنشأ فى حياة مجتمع ما . والعلم لا لون له . هذه هى الوقفة ، أما ما كنت أراه ، فاذا وجه الى يسارى نقدا تصبح اجابتى فى هذا الاطار : اننى لا أفهمك إلا فى ضوء العلم الذى أنت تتحدث فيه ، فهل هو علمى أولا ، والى أى العلوم ينتمى ، وأين البحث العلمى لا المذهبى . . . فأنا لست مذهبيا ، لست عبدا لمذهب أبدا . وربما كان هذا هو أقوى الدوافع التى جعلتنى اتخذ من الوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية اتجاها فلسفيا لى ، لانها منهج بغير مضمون ، منهج يحلل المادة الفكرية التى تريد تحليلها بغض النظر عن مضمونها . والمضامين غاية فى الأهمية عند التطبيق ، ولكنى رجل فكر ، ويعنينى التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة المخطئة ، فلا يعنينى أصلا وفرعا سوى المنهج العلمى فى تناول المشكلات .

لا يسار ولا يمين عندى ، كلاهما يعادياننى ، لان احدهما يريدنى يمينيا وأنا لا أفهم معنى هذه الكلمة والآخر يريدنى يساريا ، وأنا لا أدرك ماذا يعنى بهذه الكلمة . اننى محايد ، علميا فقط .

ولابد لى أن أقف عند حادث أدبى شهير قرب منتصف الستينات ، هو بيان لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . وهو البيان الذى أثار زوبعة عنيفة من جانب اليسار المصرى ، وربما العربى ، وقيل يومها اننى أنا الذى صغت هذا البيان الذى سميته أنت بالمذكرة السوداء .

وأقولها الآن للمرة الأولى : نعم ، أنا الذى صغت هذا البيان ، بتكليف من لجنة الشعر ، وقد عرض عليها قبل اعلانه . لقد لزمت الصمت منذ ذلك الحين . وسأقص الآن القصة كلها لأهميتها .

نحن أعضاء احدى لجان المجلس الأعلى للفنون والآداب هى لجنة الشعر . ولهذا المجلس لائحة ، واللجان تعمل فى حدود مواد هذه اللوائح . تقول المواد ان النشاط التوجيهى للجان ـ اذا وجد ـ لابد وان يتجه نحو صيانة التراث فى شكله ومضمونه . بعد ذلك أقول اننى حين أرى شاعرا يكتب الشعر الحر فاننى لا انحاز ضده . أما حين يطلب من المجلس الأعلى ان ينشر له هذا الشعر أو ان يكافئه عن هذه القصيدة ، فانى أقول له لا ، لاننا بذلك نخرج على لائحة المجلس ، ولكن أنشر حيث تشاء ولنا رأى آخر . هذه هى الفكرة ، فما لا يجوز نشره عن طريق المجلس ، يمكن نشره خارجه . ونأتى الى ميدان النشر العام ، فما هو موقفى ؟ سأروى هذه القصة . بعد عدوان ١٩٥٦ أرادت لجنة الشعر ان تجمع القصائد التى قيلت فى مناسبة العدوان وان تكافىء أفضل ثلاث قصائد . جمعنا القصائد ، وتفرقنا لجانا ثنائية للنظر فيها لاستخراج ما يستحق الجائزة . كان زميلى فى اللجنة هو الراحل على أحمد باكثير . وقد وضعنا فى الدرجة الأولى قصيدة من الشعر الجديد ، لا نعرف صاحبها لانهم حذفوا الأسماء . وهنا بدأت أول مصادمة مع العقاد فى الشعر الحر ، وقد طلبت أن يسجل رأيى فى محضر الجلسة . قلت انه لا تهمنى مسألة قديم أو جديد ، وانما يهمنى الشعر ، فانحازت اللجنة الى جانب العقاد ، وطلبت اثبات موقفى .

اننى أطالب الشاعر ان يكتب فى شكل ما ، بشرط واحد ان يكون هذا الشكل قابلا للتقنين . أى اننى اذا أردت ان أكون تلميذا لشاعر ما ، فاننى سأطالبه بأن يعلمنى كيف يبنى القصيدة . واذا قنن لى الطريقة التى يصوغ بها الشكل الشعرى فانى لا أقول له لا فهذا الشكل لم يعرفه عروض الخليل ، ولكنى اشترط الشكل . أما الذى أعارضه كل المعارضة فهو انسياب اللفظ ، مهما كانت كثافته الشعرية ، دون ان ينصب فى شكل . هنا لا أخلع عليه أى معنى من معانى الفنون على أشكالها كافة ، فالفن شكل ، كائنا ما كان هذا الفن . أما ان يأتى انسان فيتكلم كالماء المنساب عل رمل الصحراء ، فانه ما يلبث ان تمتصه الرمال ، ولا يمكن ان ندعوه فنا . وإلا ، فاذا قمت بترجمة قصيدة انجليزية الى نثر عربى ، أو نثرت قصيدة عربية ، هل أستطيع ان اسمى الجزء المنثور قصيدة كالقصيدة المنظومة ؟ هنالك شكل كان موجودا وضاع . الوزن شكل ، أيا كان عدد التفعيلات وطريقة استخدامها .

أسرد ذلك كله بمناسبة الكلام عن المعارك الفكرية التى كنت طرفا فيها ، والتى اصطبغت أحيانا من جانب الطرف الآخر بالصبغة السياسية . وأكرر اننى مواطن يستجيب لمختلف الأحداث التى يمر بها وطنه . وقد وافقت مثلا على زيارة السادات لاسرئيل ، ثم وافقت على اتفاقيات « كامب ديفيد » ومازالت أوافق على « معاهدة السلام » أى الصلح مع اسرائيل ، بالرغم من كل ما حدث من جانبها بعد توقيع المعاهدة . اننى مازلت أؤيد الصلح ، ولتكن لاسرائيل نواياها كما ان لى أيضا نواياى . واذا جاهدت اسرائيل لصالحها فمن الذى يلومها ؟ ان اللوم يقع علينا نحن اذا لم نجاهد فى سبيل مصالحنا . أما ان يكون بيننا صلح يتيح لهم ان يفكروا ولنا ان نفكر ، كلٌ فى صالح نفسه ، فاننى مع هذا الصلح لا أعارضه .

وقد وقعت أحداث كبيرة بعد الصلح ، تشكك فى نيات اسرائيل ، ولكن لماذا لا أستعد أنا بخططى ، لماذا يبلغ عدم الثقة بنفسى ان أظن انه اذا كان كلّ منا يخطط فخطة الآخر هى الأكثر نجاحا ؟ لك حرية التخطيط كما شئت ، ودعهم يشكون من تخطيطك كما تشكو أنت من تخطيطهم .

ومن جهتى ، فان لى فى القضية الفلسطينية رأيا واضحا وبديهيا أعلنته فى الولايات المتحدة شتاء ١٩٥٤ خلال ندوة دعيت اليها السفارة المصرية ، وكنت أعمل بها فى ذلك الوقت . وذهبت مندوبا عنها الى الندوة المخصصة لمناقشة القضية الفلسطينية . وكان أمامى أستاذ أمريكى يندهش من الحديث عن « الأرض » التى يراها فى التاريخ ملكا للعبرانيين . ولعله كان يهوديا . وبدأت الرد فقلت له : هل أنت على استعداد لتطبيق المبدأ ، أى ان تكون الأرض لصاحبها التاريخى ؟ اذا كنت على استعداد فاعلن ذلك جهارا لنرى ما يمكن ان نستدل منه . وما يستدل منه كان واضحا ، اذ عليه فى هذه الحال ان يترك الأراضى الأمريكية .

وأعدت السؤال مرة أخرى بلهجة عنيفة : أرجوك ان تعلن يا سيدى ما اذا كنت على استعداد لتطبيق هذا المبدأ فى أى مكان ، فتصبح الأرض لأصحابها التاريخيين ؟

عندئذ رأى رئيس الجلسة فض هذا الاشتباك ، لان الاجابة واضحة ، ولو لم ينطق بها هو ، فلماذا سكت ؟

ثم قلت : أننا على أية حال أمام مشكلة ، فما الحل ؟ أجبت ان الحل فى أيدينا ، وهو الحل الديمقراطى . اسألوا أهل هذه المنطقة من العالم كيف يريدون ان يحكموا ؟ أهل المنطقة جميعا من مسيحيين ومسلمين ويهود . وحسب نتيجة التصويت نقرر ونلتزم جميعا بالقرار . رد احدهم بانه اذا ربح العرب التصويت فانهم لن يصلحوا المنطقة كما يفعل الاسرائيليون . أجبته ان مصلحة الانسان عندى أهم من المصلحة الاقتصادية ، فأنا لا أنظر الى عدد أشجار البرتقال أو الزيتون ، وانما الى الانسان الذى يسكن الأرض وكم هو مرتبط وجدانيا بها .

□ □ □

هذا هو الخط المستقيم . وهو الخط الذى لا تسير عليه الثقافة العربية المعاصرة ، وأقصد به الخط الذى عرفناه منذ بداية القرن الماضى مع تعرجات فى المسيرة حيث عرفت القوة والضعف معا . ما هو الخط المستقيم ؟ ان تعيش ثقافتنا على خريطة مثلثة الأضلاع وهى : احياء التراث ليكون مصدر الهام لا ليحاكى كما هو . الضلع الثانى ان أعنى بمتابعة التيارات الفكرية والأدبية فى الغرب بقصد ان يكون مصدرا للالهام . الضلع الثالث ان يكون هناك ابداع مستلهم من القناتين الأولى والثانية . وعلى هذا الشكل الثلاثى الأضلاع سرنا منذ رفاعة الطهطاوى . فى مدرسة الألسن ترجم وحقق تراثا فى آن واحد . وترك الضلع الثالث لأصحاب المواهب أينما وحيثما ظهروا . كان ذلك فى أوائل القرن الماضى ، وقد امتد فى ما تلاه من عقود ، برز خلالها ضلع ربما أو ضلعان أكثر من الباقى . وفى ١٩١٤ أنشئت لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وكانت أهم هيئة ثقافية حينئذ فى مصر وفى العالم العربى كله اذ جمعت أقطاب الفكر

والأدب جميعا . ونلاحظ فى اختيار اسمها انها راعت الأضلع الثلاثة ، فالنشر كان مقصودا به التراث . والترجمة كانت عن الغرب ، ثم التأليف المبدع الذى يستلهم هذين المصدرين .

عندما وقعت هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة للنفس ، حتى عندما انتصرنا فى ١٩٧٣ بقيت هزيمة النفس . فما الذى يصنعه المهزوم ؟ انه يلتمس حصنا يقيه حتى يستعيد أنفاسه . والحصن دائما هو اللجوء الى الماضى . وهى ليست صفة تخصنا وحدنا ، وانما تخص كل مهزوم يبحث عن الركن الذى يحتمى به حتى يستعيد شخصيته التى انهارت فى الهزيمة . ومن ثم كانت هذه الوقفة عندنا ، وفيها حدث اللجوء الى الماضى واللواذ به أشكالا وألوانا . وكل هذا أستطيع أن أفهمه ، ولكنى لا أفهم ان تشد هذه الموجة وراءها أناسا كنا نظن انهم سبيل العودة الى الحياة المتوازنة . وهو الأمر الذى لم يحدث بعد ، ولكن يقينى اننا سنستيقظ تدريجيا شيئا فشيئا ، لا برفض الماضى - ففى الماضى لغتى وفيها عقيدتى وفيها ذوقى وفيها مصريتى وعروبتى - وانما لابد من العودة الى الحياة المتزنة فى الثقافة بأضلاعها الثلاثة : احياء للتراث ونقل للغرب واستلهام الثقافتين فى ابداع جديد .

وعقيدتى هى ان ثمة أمة عربية ، وهى ثقافة وليست عرقا . نخطىء اذا ظننا ان الأمم تتبع العرق . المحور الأساسى هو الثقافة ، فما علينا إلا ان نبحث عن الأصول الثقافية التى تتجمع فى نمط ما يتميز عن سائر الأنماط ، وهو الذى نسميه بالعروبة . الولايات المتحدة الأمريكية مثل جيد ، فسكانها ينتمون أصلا الى كل فج من فجاج الأرض ، ولكنها جاهدت لتكون لها ثقافة أمريكية . كيف أتيح لها ذلك والأعراق مختلفة والتراث والتاريخ والتقاليد ربما مازالت مختلفة داخل البيوت . ولكنى شاهد بعينى فى الأعوام ١٩٥٣ و١٩٥٤ و١٩٥٥ العملية التى كانوا يسمونها « الأمركة » نتيجة انصهار هذه الجموع والعناصر المتنافرة تاريخيا فى بوتقة أمريكية . كما هى ؟ انها النمط الثقافى الذى يتميز بعدة خصائص ، حصيلتها هى الثقافة الأمريكية . فاذا سألنا عما اذا كان الأمريكيون يشكلون أمة ، نقول نعم طالما انهم اتحدوا فى نمط ثقافى واحد . هذا النمط سيمنحها الرؤية العامة التى ترى بها العالم والانسان .

العروبة أيضا ليست دينا ، وانما هى تدين ، وليكن التدين ما يكون ، هذه البقعة مهبط كل الرسالات ، وليست هذه مصادفة ، فكل الأنبياء الذين لهم اسم يذكر - ماعدا الشرق الأقصى الذى لا شأن لنا به ، فهو منطقة ثقافية مستقلة - من أهل هذه البقعة من الأرض . نعم الرسالات جاءت من السماء ، ولكن لابد ان لها صلة ذوقية روحية بين الرسالة ومن يتلقاها . اذن ، فلابد من أن يكون فى هذه البيئة شىء ما يخلق تناسبا بين التدين وابن هذه الرقعة . أبناء هذه الرقعة عرب بحكم تدينهم كائنا ما كانت العقيدة الدينية فى هذه الحالة .

خصائص اللغة العربية تنبهت لها بقدر جهدى باعتبارى لست متخصصا أكاديميا فى الموضوع ، واكتشفت ان هذه الخصائص تنفرد بها اللغة العربية ، وربما سائر لغات المنطقة كالقبطية لغة المصريين السابقة أو العبرية أو الأكادية أو الكنعانية . وقد حصرت بعض هذه الخصائص لأكون مستعدا بها للتفرقة بين الأقوام أو الأمم .

ولننتقل مثلا الى الأخلاق التى تأتى من السماء فتنصاع لها الأرض ، تكاد تكون لنا نحن وقد نشرناها لدى غيرنا . ومن حيث المبدأ فلا خلاف على الأخلاق بين الناس أو الفلاسفة ، وانما الخلاف يدور حول كيف جاءت ، ونلحظ ذلك فى الفلسفات . والفلسفة دائما مرآة للينابيع ، فبينما أجد مثلا الفيلسوف الانجليزى عندما يحلل الأخلاق يقول انها جاءت لان الفضيلة علمت الناس ان السلوك الأخلاقى هو « النافع » ، والألمانى كانت مثلا يقول لا ، بل الفضيلة دلت على اتساقها العقلى فنقيضها غير ممكن ، وهكذا فان كل بلد قد حللت الأخلاق حسب الاطار العقلى لثقافتها . هذه المنطقة قالت ان الأخلاق هى أمر الله لمخلوقاته . هذا الفصل بين آمر ومؤتمر يخصنا نحن : الهداية من السماء . لذلك كنا أهل دين ، وهم فى الغرب أهل علم ، وفى الشرق الأقصى أهل فن أو تصوف ، ومصدرهما واحد .

النمط الثقافى الذى أدعوه بالعروبة ، هو أيضا القدرة على أن أحيا العقل والوجدان معا فى وقت واحد . وهذا لم يحدث لا فى الغرب ولا فى الشرق الأقصى . الشرق الأقصى تصوف ، وأقصد بذلك

التراث لا فى الوقت الراهن ، اذ كانت الهند والصين لهما رؤية حدسية مباشرة أى رؤية الفنان والصوفى . أما الغرب فهو صاحب الرؤية المنطقية التى تستدل من المقدمة الى النتيجة ، ومن ثم نشأ العلم البرهانى . أما نحن ، فسوف نجد فى تراثنا قمما من هذا أو قمما من ذاك فى وقت واحد . أى بلد آخر فى الدنيا غير بلادنا اختلط فى تراثه هذا المزيج العجيب بقدرة متساوية بين العقل والوجدان .

لنا نحن العرب رؤية فنية ، ما الذى نراه فنا وما ليس كذلك . نحن أبناء البلد الوحيد الذين نستخدم فى الشعر اسلوبا للقافية والوزن لا يعرفه غيرنا ممن يستخدمون القافية . تكرار الوحدة الزخرفية ذوق عربى ، والوحدة الايقاعية ذوق عربى . اليهودية والمسيحية والاسلام كلمات ثلاث لحق واحد ، فروع ثلاثة من جذع واحد هو ابراهيم . ولا أفهم إلا انها أسرة عبرت عن الوحدانية فى صور متعددة . ابراهيم عبر عنها فى بساطة وفى رؤية نقية ، ولكن فى غير مضمون كثيف . ثم جاءت اليهودية والمسيحية والاسلام فى هذا الاطار الوحدوى . ماذا يوحد ؟ يوحد الله ، يوحد الكون تبعا لذلك ، يوحد القصيدة ، يوحد النمط الزخرفى . الوحدانية تتفرع فى عقل ساكن هذه البقعة ، ولذلك فالفرد مستعد للتنازل عن فرديته اذا تعارضت مع المجموع ، وفى الوقت نفسه هو حريص على الذات الفردية ووحدانية الانسان الواحد ، لانه موقن من انه سيحاسب .

□ □

أهم الرجال فى حياتى ، سقراط . كان حدا فاصلا فى تاريخ الفكر ، قبله وبعده . فالعهد الذى بدأ به فتح الطريق بعده على مراحل الى يومنا هذا . الانسان فى حياته الفكرية يخصص قطاعا للعلم ، وقطاعا آخر أكثر اتساعا للقول والكتابة فيه أفكار ليست من العلم ولكنها أفكار . والعجيب ان المجتمعات تبنى والحضارات تشيد من مادة الفكر الخارجة عن حدود العلم : كالحرية والشجاعة والمساواة والتذوق والابداع ، كلها أفكار ليست علمية ، لا دخل لها بالعلم ، ولكنها قد تكون أكثر أهمية من زاوية البنية الثقافية التى تتبعها بنية حضارية . هذا القطاع يستخدمه الناس استخداما غامضا . ينادى الناس بالحرية ، ولكن ما هى الحرية ؟ انهم يرفضون تحليلها . تحليل هذه الألفاظ ليس ميسورا للجمهور ، فكانت القاعدة العامة ان يقبل بغموضه أو ايحائه . جاء سقراط فى عهد كانت الأهمية القصوى فيه للمفاهيم الخلقية : الشجاعة ، التقوى ، التدين ، الخير . أى ان مجموعة الأفكار المتسلطة على العقل الاثينى كانت المفاهيم الخلقية ، فان سقراط أول من تساءل : ماذا تعنى ؟ ماذا تعنى بهذا أو ذاك من هذه المفاهيم . ماذا تعنى بالفن ، أو بالشجاعة أو بالحرية أو بالخير . وهكذا كان بمثابة من أراد ان يعلمنا الأخلاق أو أية مفاهيم أخرى من القطاع الذى أشرت اليه . انه أول من حاول ان يرد هذه الأفكار عقليا الى مبادىء لا يكون فيها شيء من التناقض ، وانما فيها الوضوح الرياضى . وقد أتى افلاطون من بعده ليستكمل المسيرة نفسها ، بالكتابة لا بالكلام . هذا النوع من ربط الصلة ، بالرغبة فى التحليل العقلى الذى يصبه على مفاهيم الشارع . تعجبنى هذه الوقفة لان الفكر الذى لا يكون للحياة ما فائدته .

□ □

وأهم النساء فى حياتى أمى وزوجتى . لقد أخذت أخلاقى عن أمى ففيها التواضع الشديد الذى يجاوز الحد المعقول ، وفيها الطيبة التى لا تفكر ثانية واحدة فى طعن الآخرين فلا تحفر الحفر ولا تتآمر ، فيها الرغبة فى المصالحة ، فيها القلق الشديد من أية خصومة ، وقد ورثت هذه الصفات كلها عن أمى لا عن أبى . عنه أخذت الطموح وربما قدر من الذكاء .

أما زوجتى فهى ـ دون مبالغة ـ لولاها لما عشت كما عشت . وهى الآن كل شيء فى حياتى . ولقد تزوجتها وأنا كبير قليلا ، ولكن الاتفاق بيننا فى الرؤية كان كبيرا أيضا . انها أستاذة فلسفة وعلم نفس ، وهذا هو الأساس النظرى الذى يجمعنا ، ثم ان لها رؤية اجتماعية هى رؤيتى ، ولها الصفات الأساسية ذاتها التى لى . وكذلك هناك الأختلاف الطبيعى بين شخصيتين ـ اذ ان لكل شخصية ما تنفرد به ـ وهو اختلاف لا بأس به بل لابد من وجوده . ولو كان كلا الشخصين نسخة كربونية من الآخر لكان احدهما لا ضرورة له .

أحب الأدباء الى نفسى اثنان : طه حسين لقدرته على التوجيه ، وتوفيق الحكيم لموهبته فى الابداع . طه حسين محرك نحو الصيغة الحضارية الصحيحة . والحكيم مبدع بالمعيار الذى تعترف به ثقافة هذا العصر .

وأقرب الشعراء الى قلبى هو المتنبى ، ففيه عدوى الكبرياء . تقرأه فيستحيل ألا تخرج منه بلمسة ان تكون كبيرا كما كان هو كبيرا أمام نفسه .

□ □

اننا رغم كل شيء على أعتاب اليقظة التى تدخلنا غمار الحياة الجادة ، فأتنبه اننى قد غفلت وحان لى ان أستيقظ ، وبسبب اسرائيل سيحدث ذلك ، أى بسبب الشوكة سوف نستيقظ . انها لم توقظنا بعد عشر الدرجة الكافية ، ولكنها ستفعل .

من ٢٩ نوفمبر الى ٥ ديسمبر ١٩٨٥ .

الفصل العاشر

العقل المراوغ

« منذ البداية لم تعرف تركيبتى السياسة » ، هكذا يقول زكى نجيب الذى كان قد بلغ الرابعة عشرة ابان ثورة ١٩١٩ . وهو يكرر المعنى نفسه بعد عشرين عاما ، ولكنه يضيف الى العبارة سؤالا هاما فتغدو على النحو التالى : « لم أكن سياسيا فى أى يوم ، ولكن هل يمكن لأى مواطن ان يفلت من الانفعال بما جرى ويجرى على أرض الوطن؟ » . والسؤال ايجابى فهو يضمر الجواب بالايجاب .

غير ان هذا الذى لم يشتغل بالسياسة شأنه فى ذلك شأن العديد من المثقفين المصريين (الحكيم ، نجيب محفوظ ، لويس عوض . . . الخ) لا يقصد المعنى الحزبى الذى ابتعد عنه هؤلاء ، ان لم يتوقفوا عن التفكير السياسى وأحيانا الكتابة السياسية المباشرة . وانما كان زكى نجيب محمود يقصد الابتعاد عن السياسة شكلا ومضمونا وفكرا وعملا . ولكن المفارقة الأولى أنه رغم ذلك بدأ حياته الثقافية بنقل كتاب سياسى الى العربية هو كتاب « آثرت الحرية » للجاسوس الروسى كرافتشنكو الذى كان عميلا للمخابرات الأمريكية . وهو من الأعمال المبكرة للحرب الباردة بين المعسكرين .

ولم يكن من « هموم » المثقف المصرى بين أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات ان يشارك فى هذه الحرب التى برز فيها بعدئذ من الكتاب المصريين عباس محمود العقاد باشرافه على سلسلة « الناقوس » ومساهمته فى أعمال مؤسسة فرانكلين بالتقديم أو المراجعة أو الترجمة المباشرة (وهو الذى نقل عن الانجليزية تقرير خروشوف الشهير المقدم الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفيتى وكشف فيه بعضا من ممارسات ستالين) . ومن المستبعد ان تكون العلاقة المبكرة بين الأستاذ العقاد وتلميذه زكى نجيب محمود هى التى وجهت الأخير لترجمة الجاسوس الروسى . ولكن الفترة التى قضاها أستاذا زائرا فى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة بين عامى ١٩٥٣ و١٩٥٤ ثم مستشارا ثقافيا فى السفارة المصرية بواشنطن بين عامى ١٩٥٤ و١٩٥٥ هى التى ألهمته أن يكتب « حياة الفكر فى العالم الجديد » . وهو أكثر الكتب جدية وبريقا بين الأعمال التى كانت تنشر فى ذلك الحين ، وقد اشتهر فيها كتاب مصطفى أمين « أمريكا الضاحكة » (١٩٤٣) ولم يشتهر منها إلا فى حدود الطائفة البروتستانتية كتاب « القسيس فى أمريكا » للقس لبيب مشرقى (١٩٥٨) . وكلها ذكريات تسخر من بعض تفاصيل الحياة الأمريكية فى اطار الانبهار بجوهر هذه الحياة ، وهو الديموقراطية . ونحن نلاحظ على هذه المطبوعات انها صدرت فى مرحلتين متناقضتين ،

أولاهما كانت « مبادىء ولسن » وقيادة أمريكا للحلفاء فى الحرب الثانية ضد النازية ترسم صورة زاهية للولايات المتحدة فى خيال الشعوب المناضلة من أجل الاستقلال . والمرحلة الثانية كانت فيها الولايات المتحدة تضغط على هذه الشعوب التى نالت استقلالها حديثا من أجل « ملء الفراغ » فى المناطق التى تركها الاستعمار التقليدى واقامة شبكة من الأحلاف تطوق الاتحاد السوفيتى . وكانت مصر فى ظل سلطة يوليو قد تعرفت فى الخمسينات على الولايات المتحدة مرتين : الأولى منذ بداية « الثورة » التى ظهر خلاله السفير جيفرسون كافرى وهو يودع فاروق الى منفاه الايطالى ، وقد انتهت بالضغط الأمريكى على فرنسا وبريطانيا واسرائيل للانسحاب من مصر بعد عدوان ١٩٥٦ . هذا هو « الربيع الأمريكى » فى مصر . وكان زكى نجيب محمود بين كولومبيا أستاذا زائرا فى جامعتها وبين واشنطن حيث أصبح مستشارا ثقافيا فى السفارة المصرية .

ولكن الرجل يدعونا ألا نعتبر ذلك نوعا من الاشتغال بالسياسة . وهذا من حقه . ولكن العلاقة بين المثقف والسلطة ليست موضوعا سياسيا فقط ، بل ان البعد السياسى فى هذه العلاقة يختلف عنه فى العلاقات الأخرى الأكثر مباشرة كالعمل فى الصحافة أو فى الهيئات والمراكز والمؤتمرات ذات البرامج التعليمية أو الاعلامية .

وقد بدأ زكى نجيب محمود حياته الثقافية بالانتماء الى « لجنة التأليف والترجمة والنشر » ومجلة « الثقافة » . وهى مؤسسة مستقلة عن الدولة والأحزاب معا . وأقرب ما تكون الى صيغة التوفيق بين « الأصالة » نشداناً للتراث وبين « العصر » انفتاحا على الغرب .

ويحرص زكى نجيب محمود على الاشارة الى انه ولد عام (١٩٠٥) فى قرية ميت الخولى التى أسرت لويس التاسع وشاركت فى الثورة على بونابرت . أى انها بيئة « ثورية » . ولكن هذه الاشارة لا تتصل بأى سياق آخرا أو اتساق مكتمل سوى ان ثورة ١٩١٩ قد صاحبت مناخ « الحرية » . هنا يصر على ان الحرية قد تجاوزت فى كتابات أساتذة العشرينات (طه حسين ، العقاد ، سلامة موسى ، على عبدالرازق ، شوقى ، حافظ ابراهيم ، والحكيم فى الثلاثينات) تجاوزت المدلول السياسى المباشر ، لترتبط بالمضمون الاقتصادى لتأسيس بنك مصر وشركائه والرؤى الجديدة فى الثقافة الأوروبية وظهور المسرح الشعرى والنقد الجديد وازدهار النحت والتصوير ووحدة القصيدة . هذه هى « الثورة » التى يتوقف عندها زكى نجيب محمود « فالعشرينات هى التى ولدت فينا نوعا من الرؤية اسميه النظرة المستقبلية » . وهو يختار من بين المنابر العديدة فى ذلك الوقت ، مجلات « المقتطف » و« الهلال » و« المجلة الجديدة » . وقد كتب فى أحد أوائل أعدادها مقالا عن « وحدة الكون » . وهو حين يذكر « الهلال » فى العشرينات انما يذكر الفترة التى كان سلامة موسى فيها مشرفا على المجلة ، وحين تركها أسس « المجلة الجديدة » فى نوفمبر ١٩٢٩ . ومعنى ذلك ان زكى نجيب محمود قد اتجه فى وقت مبكر الى المعرفة العلمية التى عنيت بها « المقتطف » عناية خاصة ، وجعل منها سلامة موسى رسالته . وقد اهتم زكى بالعلم من زاوية يكشف عن مضمونها مقاله فى « المجلة الجديدة » عن وحدة الكون، وكان يقرأ حينذاك فى نظرية التطور .

هذه المعرفة العلمية و« الحرية » التى سمحت بها ثورة ١٩١٩ والاشارة الى طلعت حرب والتركيز على « انتفاضات » الرؤى الجديدة فى الفكر والشعر والنثر ، تقود الى ان مفاهيم « الاستقلال » و« التقدم » قد ارتبطت باطار مرجعى هو الغرب . كان يسمى « الحضارة الحديثة » أو « العصرية » أو « الجديدة » . ولكن المقصود هو الغرب . وقد تحوّل فى المخيلة الثقافية الى « نموذج » معرفى واقتصادى وسياسى : الديموقراطية الليبرالية .

وبالرغم من ان زكى نجيب لم يتخصص فى الفلسفة الاسلامية ، إلا انه قد انتبه فى جامعة كولومبيا الى هذا الطلب : ان يحاضر فى تراثه . ولابد ان بذور هذا الانتباه كانت كامنة فى انتمائه الى لجنة التأليف والترجمة والنشر . ولكن « المداخل » الى معادلة النهضة بالتوفيق بين التراث والعصر قد تعودت تعدد الانتماء ـ بالنشأة أو بالمصلحة ، الظاهرة أو المضمرة ـ الى مختلف شرائح البرجوازية التى تكافح للفوز باستقلاليتها دون الانفصال عن « النموذج » الغربى . وقد كانت الثقافة هى المدخل الرئيسى لزكى

نجيب ، وأساسا الفكر الفلسفى ، ومن المنبر الجامعى . كانت الجامعة فى الأربعينات مسرحا للصراع بين الاتجاهات الفكرية ، وأيضا لمراكز الاستقطاب (الأكاديمى ؟) من خارج الحدود . كانت بريطانيا وفرنسا وايطاليا وكذلك الولايات المتحدة على استحياء ، تتصارع فيما بينها على جذب الأدمغة والأجيال ، بواسطة البعثات والترقيات والبرامج . وقد اختلفت القنوات تبعا لذلك ، لربما كانت الاتفاقيات الثقافية بين « الدول » أو بين الجامعات أو بين الأساتذة والطلاب مباشرة . ولم يكن زكى نجيب إلا أحد الأمثلة على الصعوبات التى يلقاها الطالب المتميز ، فقد صادفت هذه الصعوبات طلابا مثل نجيب محفوظ ولويس عوض . ولم يستطع نجيب محفوظ فعلا ان يسافر فى « البعثة » ، وأما لويس عوض فقد احتاج الأمر الى تدخل مباشر من طه حسين . وكانت وزارة المعارف هى التى أوفدت زكى نجيب محمود الذى كان يعمل « معلما » فى أحد مدارسها. وكانت البعثة الى بريطانيا .

واذا اجتمعت الفلسفة بالعلوم حينذاك ، فلابد ان تكون « الوضعية المنطقية » فى مقدمة الاختيارات التى تحقق للطالب ـ المبعوث مشروعه (= ذاته) . وهو فى الواقع الثقافى أحد المداخل الى النهضة البرجوازية المصرية للمشاركة فى معادلتها من أحد طرفيها (= الغرب) الذى هو : العلم التجريبى عند زكى نجيب محمود . هذا لا ينفى ان أول مقال ينشره فى مجلة الكلية كان حول أبى بكر الصديق ، وانه شرع فى نشر سلسلة من المقالات عن الفلاسفة فى مجلة « الرسالة » عام ١٩٣٣ . وقبيل عام ١٩٤٢ كان قد كتب مقاله « هجرة الروح » الذى قرر فيه ان يخرج عن المحاكاة والتقليد الى « الاستقلال والابداع » . كان نجيب محفوظ ، وقد تخرج من قسم الفلسفة عام ١٩٣٤ ، قد بدأ النشر أيضا بسلسلة عن الاتجاهات الفلسفية فى « المجلة الجديدة » ملتزما الحياد . وعندما اتجه الى « الاستقلال والابداع » كتب القصة والرواية . أما زكى نجيب محمود فقد بدأ مشروعه المستقل بكتابين أمسيا من العلامات فى الدراسات الفلسفية المصرية ، هما « المنطق الوضعى » و« خرافة الميتافيزيقا » .

بالرغم من هذا « التخصص » التقنى ـ الفلسفة والتعليم ـ فقد انخرط زكى نجيب محمود بدءا من « هجرة الروح » فى خطاب عام ، وأصبح بالتدريج « مفكرا » ذا مشروع . نذكر هنا ان زميلا له فى الاعجاب بالعقاد ومصاحبته ، كان قد سافر الى الولايات المتحدة أيضا عام ١٩٤٨ للدراسة ، وعاد بمشروعه الخاص فى اطار الانتماء الى الاخوان المسلمين . ذلك هو سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الذى بدأ حياته السياسية فى حزب السعديين ، وقد شاعت المفارقات بالخصومة العنيفة بين هذا الحزب و« الاخوان » . ولكن سيد قطب الذى كان قد بدأ حياته الثقافية ناقدا أدبيا منفتحا كالعقاد على الغرب عاد من أمريكا صاحب رؤية راديكالية فى صفوف السلفية الاسلامية انتهت به فى ظرف مأسوى عام ١٩٦٦ الى الاعدام . أما زكى نجيب محمود فقد عاد ، على العكس من سيد قطب ، صاحب مشروع أكثر تشبثا بالغرب من زاوية العلم التجريبى والفلسفة الوضعية . وكتاب « قشور ولباب » (ط أولى ـ الأنجلو ١٩٥٧) يضم الاطار العام لهذا « الفكر » الذى ينعكس على النقد الأدبى والفلسفة معا ، وفى مجموعة من الفصول التى سبق نشرها فى دوريات ثقافية لا يربط بينها سوى وحدة الحقل المعرفى ومنهج الكاتب . وكان زكى نجيب محمود كفتحى رضوان قد أخذ كلاهما على الجيل السابق (طه ، العقاد ، سلامة) انهم كتاب مقالات أكثر منهم مؤلفو كتب . وقال رضوان ان هذه الظاهرة تعكس « عقلية » جزئية لا تتمتع بالشمول . وقال زكى انها تعكس اهتماما بالسياسة تجلب الشهرة أكثر من الثقافة . وبالطبع لم يكن هذا صحيحا ، لان تأليف الكتب لا يتضمن بالضرورة رؤية شمولية ، والعكس أيضا صحيح فالكتابة للصحافة لا تعنى بالضرورة عقلية جزئية أو افراطا فى الانشغال السياسى ، كما ان هذا الانشغال لا يرادف السلفية ، بل قد يكون تجسيدا للشمول . هذا بالاضافة الى ان الأعمال الرئيسية لطه حسين حول الشعر الجاهلى أو مستقبل الثقافة فى مصر أو الفتنة الكبرى وعلى هامش السيرة لم تكن مقالات فى الصحف . كذلك عبقريات العقاد وتاريخ الاسلام عند أحمد أمين . على ان الأهم من ذلك ان الصحافة كانت وسيلة الخطاب الذى يتضمن القارىء المضمر (= الجمهور) ومبرراته المعلنة (= مشروع يطلب الشرعية) . ولهذين السببين بالضبط لم يقتصر نشر المقالات وضمها فى كتب على جيل دون آخر . بل ان زكى نجيب

محمود قد أصبح علما على فن « المقال » الثقافى ، أدبا كان أو فلسفة . وقد تدرج هذا المقال من مخاطبة الدائرة الضيقة من قراء الدوريات الثقافية ، الى الدائرة الأوسع من قراء الجريدة اليومية .

واذا كان مشروع الاسلام السياسى قد اكتسب شرعيته من الدين والاستمرارية وقطاع من الشعب بالرغم من المصير المأسوى لرموزه الكبرى (حسن البنا ـ عبدالقادر عوده ، سيد قطب ، شكرى مصطفى) فلأن اطاره المرجعى كان . وبالتأكيد فإن سيد قطب لم يدرس الاسلام فى الولايات المتحدة . ولكن زكى نجيب محمود الذى درس العلم التجريبى فى بريطانيا وازداد ارتباطا باطاره المرجعى فى الولايات المتحدة قد اكتسب الشرعية لمشروعه من الدولة ذاتها ، وهى الأقوى من « النظام السياسى » . . فالدولة التى احتاجت لمعادلة النهضة فى العهد الملكى قد احتاجت للمعادلة ذاتها فى العهد الثورى ، ثم احتاجت اليها مرة أخرى فى عهد الانفتاح . بالطبع ، تغيرت بعض أركان « الثنائية » من عهد الى آخر حسب المضمون الاجتماعى للنهضة أو للسقوط . ولكن العقل المراوغ فى الوضعية المنطقية كان يستوعب دائما هذه المتغيرات . هكذا « ينفرد » زكى نجيب محمود بالتكيف مع سلطة يوليو حين يستقبلها بحفاوة بالغة ويمسى « عروبيا » عام ١٩٥٦ منتقلا من حالة الدهشة ممن يقول بعروبة مصر « صاحبة التاريخ العريق ، كيف يمكن لها ان تنتمى لغير ذاتها » . ويجيب على السؤال القديم بان عروبة مصر قديمة قدم وحدة الوجهين البحرى والقبلى على يد مينا . وهو كلام من الصعب ادراجه فى سياق علمى ، خاصة اذا جاء من أستاذ متخصص فى تحليل اللغة . ولكن « المبالغة » فى الايمان المفاجىء بالعروبة تتستر على المقومات الهشة لهذا الايمان .

وحين كان زكى نجيب محمود عام ١٩٥٤ يعبر أبواب جامعة كولومبيا الى أبواب السفارة المصرية فى واشنطن ، كانت الجامعة فى مصر تشهد المنعطف الثانى فى تاريخها . كانت قد تحولت عام ١٩٢٥ من جامعة أهلية وكليات متناثرة ومدارس عليا الى جامعة رسمية شاملة مستقلة ذات سيادة . وفى عام ١٩٥٤ كانت سلطة يوليو قد قررت تحويل الابداع الجامعى للمثقف المستقل (الشامل ، صاحب المشروع) الى ترويض من شأنه اخضاع الثقافى للسياسى ، واخضاع السياسى لسلطة الدولة : وذلك بالاقتصار على تخريج المثقف التقنى أو المثقف الداعية . ولا يخلو من المغزى ان بعضا من أكبر الأساتذة قد حولتهم « الثورة » الى العمل فى الصحافة ، وان البعض الآخر قد حولتهم الى أجهزة الدولة المختلفة بما فيها « الحكومة » . ولكنها لم تسمح بتخريج « المفكر » . لذلك كانت السجون والمعتقلات ترحب « بالمفكرين » من كل اتجاه بين حين وآخر ، طول الوقت . وقد ترافقت هذه التصفية لمفهوم الجامعة ، وبالتالى للمثقف ، مع التصفيات الأخرى للمنابر : الأحزاب والصحف والبرلمان ، جنبا الى جنب مع الدمج الفعلى للسلطات عبر عسكرة المجتمع والتنظيم السياسى الواحد والصحافة « المنظمة » . ولكن البداية كانت تصفية « الجامعة » وما يعنيه ذلك من مشروعات مستقلة للمثقفين .

فى هذا الوقت كان مشروع الفلسفة الوضعية زكى نجيب محمود يحظى بالرعاية « الجامعية » الكاملة والرعاية « الثقافية » التامة .

ومن المؤكد ان فضلا كبيرا يعود لجمال عبدالناصر فى نشر الوعى القومى العربى بين أغلبية المصريين ، كمايقول زكى نجيب محمود . ولكن هل كان زكى نجيب محمود من هذه « الأغلبية » التى تحتاج الى عبدالناصر و« فكرة » العروبى ؟ لقد كان من أقرب المقربين الى أحمد حسن الزيات فى « الرسالة » والى أحمد أمين وفريد أبو حديد فى « الثقافة » ، ومن ثم فقد كانت « العروبة » أقرب اليه من حبل الوريد . واذن ، فهو لم يستفق من سبات عميق ولم ينتبه بعد طول غفله ، ولكنه ـ ببساطة ـ قد تكيف مع فكر السلطة الجديدة . ولم يكن وحده الذى تكيف ، فتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض وحسين فوزى قد تكيفوا بدرجات متفاوتة مع الأمر الواقع . وكانت « الصفقة » المسكوت عنها : ان يصمت هذا الجيل عن رؤياه المصرية الليبرالية مقابل « السلطة الثقافية » وليست سلطة المثقفين . انها السلطة التنفيذية لثقافة « السلطة » . لذلك فعندما يقول توفيق الحكيم ان وعيه كان مفقودا طيلة الحكم الناصرى ، علينا ان نصدقه ، لان المقصود بالوعى المفقود هو الوعى ـ المصرى الليبرالى ـ المكبوت . واذا غامر احدهم ،

كلويس عوض ، بالافراج عن هذا الوعى المكبوت بنقد الوحدة المصرية السورية أو غياب الديموقراطية ، فانه يصبح مؤهلا لضيافة المعتقل ، بعد الطرد من الجامعة بخمس سنوات .

أما زكى نجيب محمود البعيد كليا عن السياسة حسب تعبيره ، فانه يجد نفسه فجأة عام ١٩٥٦ قوميا عربيا . وهى بالطبع عروبة الانتصار على العدوان الثلاثى وتحوُّل عبدالناصر الى بطل قومى . ولكن العروبة هوية ، وليست موقفا سياسيا . والرجل ضد الايديولوجيا باعتبارها انتقاصا من علمية العلم . لذلك فهى لا تستدعى انهماكا أو استغراقا . ولكنها تستدعى تعديلات هامشية لا تغير من الوجهة الرئيسية للمشروع . ليس من « تطور » ، ولكن الأحداث السياسية الكبرى (= ذات الخصائص الاقتصادية الاجتماعية) تنعكس على زكى نجيب محمود بالتكيف . فى المرحلة السابقة على « الثورة » كان المشروع فى نقاوته الأولى ، أى فى مرحلة « البراءة » . ولعل مقاله « اسطورة الميتافيزيقا » (المنشور فى « قشور ولباب » بعدئذ) » يصلح عنوانا لهذا التركيز على العلم التجريبى والمدرك الحسى ، فيقول : « أناصر المذهب الوضعى المنطقى لانى مؤمن بالعلم (. . .) فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه » (ص ٢٠٧) ، « . . فالميتافيزيقا اذن هى مجموعة أقوال قالها قائلوها ليصفوا بها أشياء لا تقع تحت حاسة من الحواس (. . .) ان كل قول يحاول هذه المحاولة انما يكون قولا فارغا ليس بذى مدلول ولا معنى » (ص ٢١١) . ومن ثم لا يكون الفكر فكرا « إلا فى صورة لفظية محسوسة مرئية أو مسموعة » (ص ٢٢١) ذلك « أننا نعيش فى عصر اتجاهه الفكرى هو ان يقوم الرأى على التجربة بشهادة الحواس ، وان يكون صدق الرأى مرهونا بامكان تطبيقه تطبيقا عمليا » . وكان من الطبيعى ان ينتهى هذا المنهج الى النتيجة التالية : « اننا لو سئلنا : بماذا يتميز الغرب وحضارته ، لا نعدو الصواب اذا أجبنا بانه يتميز بالعلم التجريبى ، فاذا قمنا ننادى بوجوب الأخذ عن الحضارة الغربية أخذا لا تحوّط فيه ولا تحفظ ، كدنا بذلك ان نقول بوجوب الاتجاه بحياتنا وجهة علمية لكى نساير العصر فى نشاطه الفكرى » (ص ٢٣٥) . وفى مقاله « المدرك الحسى » يحسم هذه الوجهة العلمية بقوله ان « الشىء هو مجموعة معطياته الحسِّية ، هو مجموعة آثاره على الحس ، لا فرق فى ذلك بين صفات ثانوية وأخرى أولية ، ولا فرق بين عرض وجوهر ، فاجمع معطيات الحس حزمة واحدة تكن لك طبيعة الشىء الذى ندركه ولا حقيقة له وراء ذلك ، معطياتنا الحسِّية هى الأول والآخر والظاهر والباطن » (ص ٢٤٩) . ومن ناحية أخرى « قل ماشئت من ألفاظ ، على أن تكون مستعدا لبيان مدلولات ألفاظك هذه التى تقولها ، أما ان قلت لفظة ثم عجزت عن بيان مدلولها ، كانت لفظة فارغة لابد من حذفها غير آسفين » (ص ٢٤٨) . وقد رد محمود أمين العالم فى مجلة علم النفس (فبراير ١٩٥٠) على هذا المفهوم بقوله ان « الهدف الحقيقى للعلم هو محاولة تكشف العلاقات الكامنة وراء المدرك الحسى المباشر ، فخلف الظواهر الحسية عالم كامل » (معارك فكرية ـ ط ٢ ـ دار الهلال ١٩٧٠ ص ٤٣) . وقد تتبع العالم جهود الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود منذ نهاية الأربعينات الى اليوم . والى جيل أحدث ينتمى عاطف أحمد الذى خصص كتابا كاملا لنقد المنهج الوضعى فى فكر زكى نجيب محمود . هذان التعليقان الأساسيان قامت بهما الماركسية المصرية . وهناك تعليقات فرعية أخرى تنتمى الى المدرسة ذاتها . ومعنى ذلك ان « القطب الآخر » للمشروع الوضعى كان اليسار .

لم يكن زكى نجيب محمود فى المرحلة السابقة على « الثورة » مباشرة قد أوضح أو بلور معادلته التوفيقية « التراث والعصر » . وكان السبب الأول الذى سيظل مرافقا له ، هو ضعف الجانب التراثى فى تكوينه الثقافى . أما السبب الثانى فهو ان التركيز على العلم التجريبى دون غطاء ايديولوجى مباشر ، كان يستجيب لمواجهة التخلف الصناعى والادارى فى هياكل الدولة والمجتمع الذى يستعد للاستقلال . وهو انحراف بدعوة سلامة موسى الذى كان يربط التقنية ببعدها الاجتماعى . وهذه هى الدلالة المحورية التى غابت عن عبدالله العروى فى « الايديولوجية العربية المعاصرة » . كانت الدعوة « العلمية » عند سلامة موسى قد ارتبطت أصلا بالتغيير الاجتماعى ، كما كانت دعوته « المصرية » قد ارتبطت بالاستقلال الوطنى . ولكن الدعوة الأولى تلقفتها الوضعية المنطقية لتقسرها فى قالب التحديث الصناعى للنهضة البرجوازية . والدعوة الثانية تلقفتها « مصر الفتاة » لتنحرف بها عبر جمعية المصرى للمصرى الى مشروع

القرش وشعار « مصر فوق الجميع » . وبالطبع لم يكن سلامة موسى وضعيا منطقيا ولا من أنصار مصر الفتاة ، بل كان اشتراكيا ديموقراطيا على وجه التقريب وليس على وجه التحديد . لذلك فهو على صعيد المعرفة العلمية لم يتوقف عند المدركات الحسية وتحليل الألفاظ ، بل كان يعنيه القانون العلمى والمنهج العلمى . أى القانون الذى يكتشف حركة الظاهرة ، والمنهج الذى يسترشد بهذا القانون فى تغيير « الأمر الواقع » والاتجاه نحو « المستقبل » . لذلك ، وبالرغم من اشادة زكى نجيب محمود بسلامة موسى - يشاركه فتحى رضوان لأسباب أخرى - فان تطبيقات الفكر العلمى عند سلامة موسى تناولت الأدب والطبقات الاجتماعية والسياسة والعقل البشرى والشخصية وعلاقة الرجل بالمرأة والثقافة . وانتهت تطبيقاته الى تعميمات مغايرة كليا لفكر زكى نجيب محمود الوضعى . وكان من الطبيعى ان تحدث تقاطعات ومداخلات فى مجالات محددة مثل حرية المرأة والحضارة الصناعية وحرية التعبير . ولكنها التقاطعات التى تشترك فيها البراجوزية مع غيرها من شرائح اجتماعية بما فيها الفئات الشعبية حول مصالح « النهضة » والتحديث لمجمل الوطن المستقل أو الموشك على الاستقلال . بالاضافة الى ان علمية سلامة موسى ذاتها كانت على قدر كبير من البدائية لارتباط تكوينه الثقافى وانتمائه الاجتماعى بمرحلة بدائية كذلك فى تشكل وعى الفئات الشعبية التى « ينحاز » لها . ولكنى قصدت من المشابهة بين علمية سلامة موسى وعلمية زكى نجيب محمود ان أصل الى التناقض وليس الى المطابقة . وهذا التناقض هو الذى أخذ صيغته الأكثر تطورا فى النقد الذي بلغ حدّ النقض فى كتابات محمود العالم وعاطف أحمد . هذا التناقض فى واقع الأمر كان بين مشروعين : العلم التجريبى أو الوضعية المنطقية من ناحية ، والماركسية (= الاشتراكية العلمية) من ناحية أخرى . وبينما كان سلامة موسى مثقفا هامشيا (لارتباط علميته بالمعارضة الاجتماعية الجذرية) فان زكى نجيب محمود بدأ حياته واستمر على علاقة ما بالسلطة (الثقافية على الأقل : الجامعة ، مجلة « الفكر المعاصر » ، المجلس الأعلى للآداب والفنون ، المجلس الأعلى للثقافة .. الخ) .

لم يكن مشروع الاسلام السياسى على وفاق مع المشروع الوضعى الذى يركز على « الغرب » فى مرحلته الأولى . ولم يكن مشروع عبدالرحمن بدوى (= مشروعاته المتعددة على وجه أدق) بقادر ان يكسب جسرا من الحزب الوطنى الجديد الى السلطة ، اذ ان ترجمات بدوى للفلاسفة الألمان من أمثال شوبنهور وشبنجلر ونيتشه وكتاباته العديدة عن المثالية الألمانية ثم دراسته للزمان الوجودى انطلاقا من هايدجر قد ربطت بينه وبين التصورات والافتراضات الشائعة حول النازية . لذلك كان « اليسار » بتنويعاته المختلفة هو المشروع الجدّى المقابل لمشروع زكى نجيب محمود . ومن هنا كان السجال المستمر بين المشروعين .

ولكن التفكير الوضعى الذى ركز قبل « الثورة » على العلم التجريبى فى الغرب نشدانا للتصنيع انتاجا وقيما وآليات فكرية ، كان ينفى الايديولوجيا عن العلم مستهدفا استقطاب القوى الاجتماعية المختلفة حول البرجوازية . ولكن سلطة يوليو ١٩٥٢ لا تقبل بمراوغة العقل الوضعى ، فحاجتها الى الايديولوجيا ترفض الاضمار . لذلك كان لابد من « مذكرة تفسيرية » فى عشرات المقالات يعتنق فيها زكى نجيب محمود العروبة الايديولوجية القابلة باستمرار للايضاح بأنها عروبة ثقافية . ولا بأس بعدئذ من التأكيد على ان الناصرية أشعرت الناس « بالكرامة » . ولم يكن الرجل فى أى وقت ناصريا أو متعاطفا كغيره من المستقلين مع الوفد أو الاخوان أو السعديين أو الأحرار الدستوريين . كان حريصا على الانسجام بين دعوته المبسطة الى العلمية ، وحياده المبسط بين الايديولوجيات والسياسات والأحزاب . هذه التبسيطية هى التى هتفت بسقوط الميتافيزيقا و« حياة » الفكر فى العالم الجديد (أمريكا) والشروق (الثقافى) من الغرب .

ليست عناوين الكتب محض مصادفة ، فالحياة الفكرية فى العالم الجديد يقابلها الموت الفكرى فى العالم القديم الذى هو عالمنا ، والشروق من الغرب يقابله الغروب فى الشرق . يقول فى « جنة العبيط » (ط ثانية ١٩٨٢) مايلى : « ان الانسان حى بمقدار ما هو مبدع خلاق ، والأمة تسرى فيها الحياة بمقدار ما هى قادرة على الخلق والابداع ، ثم أعود فأزعم اننا لا نكاد نخلق شيئا واحدا جديدا فى الأدب أو العلم أو الفلسفة أو الفن » (ص ١٧٧) ذلك « اننا لا نخلق ولا نبتكر لان لنا أخلاق العبيد » (ص ١٧٨) . بل انه يذهب الى ما هو أبعد ، فيؤصل هذا المعنى على النحو التالى :

« اننا عيال على العالم المنتج » .   اننا لم نكد نخلق جديـدا من أول الزمـان إلى يومنا هذا » (ص ١٨٨) و« اننا عبيد فى فلسفتنا الأخلاقية . . عبيد فى فلسفتنا الاجتماعية . . عبيد فى حياتنا الثقافية لاننا ننصاع فى يسر يشبه الانزلاق نحو الايمان والاعجاب بما قاله الأولون » (ص ١٨٩) . ولان « الكلام » يسبق التشكل الجديد للسلطة ، يصبح ممكنا القول ان « الطاغية فى صميم طبيعته عبد يذل للقوة حيث يراها ، كما انه يبطش بالضعف اينما رآه » و« الرأى عندى اننا عبيد لاننا طغاة وطغاة لاننا عبيد » (ص ١٩٥) .

تفصح اللغة عن موقف سياسى لمثقف من السلطة السابقة على الثورة ، سواء أكانت سلطة الدَولة أو سلطة الرأى العام . هذا الموقف يكتسى « بأقوى » الستائر السلبية ، ليس نقدا ذاتيا ، وانما « انسحاق » أمام الآخر : الغرب . ليست مقارنة بين التقدم والتخلف ، وانما شعور مطلق بالعجز أمام ظاهرة أزلية ـ أبدية (= عنصرية) فنحن عبيد لا نعرف الابداع منذ فجر التاريخ الى اليوم . والمسألة هنا لا تكمن فى « خطأ » تاريخى ، وانما فى ميزان التقويم ذاته . . ففى الوقت الذى يقدم المثقف نفسه على انه من خصوم الميتافيزيقا التى يصفها مرة بالخرافة ومرة أخرى بالأسطورة ، وانه من أنصار العلم والدقة فى التحليل العلمى يجنح فى واقع النصّ الى أقصى درجات « الميتافيزيقا » حسب مفهومه لها . أليست الميتافيزيقا وفقا لتعريفه هى المطلق الساكن وراء المدرك الحسىّ ؟ اذن ، كيف يمكن لبلد أو لشعب ان يحرم من موهبة الابداع على طول التاريخ ، وكيف يمكن لطبقات هذا الشعب وأفراده جميعا ان يكونوا طغاة وعبيدا طول الوقت ؟ لم يحدث هذا قط لمصر ولا للعرب ولا للمسلمين ولا لأى شعب آخر . ولكن المكبوت عند « المثقف » هو انسحاقه التام أمام اطاره المرجعى : تكنولوجيا الغرب . وقد تجسّدت هذه التكنولوجيا فى « سلطة » ايديولوجية مضمره فى موقفه من الوطن والمجتمع على السواء . فى « مجتمع جديد أو الكارثة » يقرر « ان عبقرية الانسان فى مواجهته للحياة بالجديد المبتكر » (ص ٢٠ من ط أولى ١٩٧٨) فاذا تذكر « التراث » فانه يخطب ودّه هكذا « تراثنا عظيم مجيد » ثم يستدرك على الفور « لكن أقصى حدوده هو ان تقرأه ليوحى الينا بما يوحى ، لا لنستمد منه القواعد والقوانين » . لماذا ؟ يجيب « اننا نريدها ثورة فكرية تلوى أعناقنا ، لتشد أبصارنا الى المستقبل بعد ان كانت مشدودة الى الماضى » (ص ٢١) . واذا سئل : ألا يكفينا الاسلام ويغنينا عن الغرب بكل ما فيه ، يقول نعم بشرط « ألا نرفض شيئا من دعائم الحضارة الراهنة » (ص ١٤٢ « قيم التراث » ط ثانية ١٩٨٩) . واذا سئل مجددا : وماذا جناه الانسان من العلم والآلات « فليكن جوابك يا أخى فى الوطن ويا أخى فى الاسلام هو : ان ما جناه انسان تقدمت علومه وأجهزتها هو انه صار انسانا بدرجة أعلى » (ص ١٣٠) .

الناصرية هى التى تقوِّم « الخلل » فى المعادلة التوفيقية لدى المثقف الوضعى : نعم للتركيز على العلم التقنى ، ولكن الطرف الآخر ـ التراث ـ يحتاج هو الآخر الى التركيز الايديولوجى (البعد عن العلم ؟) . ويصبح التقسيم الثنائى الى عقل ووجدان وجسد وروح وفكر وفن هو المنقذ من اختلال الميزان . وقد كان الأساس حاضرا منذ البداية وطول الوقت ، فالوضعية المنطقية التى حولت « التقدم الآلى » فى الغرب الى امبراطوريات واسعة الأرجاء ، ماذا تستطيع أن تفعل فى بلد متخلف ؟ يتحول العنوان القديم « شروق من الغرب » الى نقيضه : « الشرق الفنان » . كان الكتاب فى الظاهر نقيضا للعنوان الأكثر تحديا « خرافة الميتافيزيقا » . أما تحت السطح فقد كان الكتاب تأكيدا للميتافيزيقا العنصرية « الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولن يلتقيا » . هذا البيت من الشعر للانجليزى رديارد كبلنج كان محور المناظرة القديمة بين العقاد وسلامة موسى فى قاعة يورت التذكارية بالجامعة الأمريكية أواخر الأربعينات . انحاز العقاد لبيت الشعر ، وعارضه سلامة موسى . كلاهما كان ايجابيا فى الموقف من الغرب . ولكن ايجابية العقاد التى تبناها زكى نجيب محمود لاحقا ، هى ايجابية الاقرار بالتفوق (الطبيعى ، الثابت) للغرب . وقد التمس زكى نجيب محمود للشرق (للعرب ؟ لمصر ؟) ما سبق ان التمسه توفيق الحكيم فى « عصفور من الشرق » ويحيى حقى فى « قنديل أم هاشم » من وجدان روحى يتمثل أساسا فى الدين ، وجانبيا فى الفن (لا بأس من التغاضى عن فنون الغرب وآدابه وأديانه ، ولا بأس أيضا من نسيان التأكيد السابق باننا لم نبتكر شيئا واننا

لم نعرف العظمة فى أى وقت) . هذا النسيان وذاك التغاضى يكبتان المسكوت عنه : وهو البحث عن تعويض - لا عن بديل - للشعور بالنقص الحضارى والتسليم المطلق للغرب بالتقدم (نحونا ؟ كموضوع لا كذات) . وهو ما يرادف فقدان الاستقلال ، الثغرة التى تملأها الايديولوجيا تدريجيا فى ظل سلطة ثقافية التى تطلق فيها الدولة أدمغة : المثقف الوضعى التقليدى والمثقف الوضعى الجديد ، جنبا الى جنب .

كان « الشرق الفنان » فى أوائل الستينات - وهو كتيب صغير فى سلسلة « المكتبة الثقافية » التى افتتحها العقاد - بيانا خجولا من المثقف الوضعى حول الايديولوجيا التى كان قد كرس « يقينه » لنفيها خارج « العلم » . وفعلا تظل أطروحة الروح والقلب والوجدان خارج العلم التقنى كأننا ارتضينا التقسيم الحضارى للعالم ، وشرعنا فى استخراج بطاقة هوية تثبت « الدين » منفصلا عن « العلم » ، ولكن برفقته ضمانا لتأييد المؤمنين . وعودة جديدة فى عصر مختلف الى حيثيات الاصلاح الوسطى التوفيقى . ولكنها « النهضة » المحاصرة بتحديات مغايرة .

تسلم المثقف الوضعى قيادة « الفكر المعاصر » ، منبر الدولة . وفى المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كانت الأمور تتخذ وضعا ملائما لاستقبال « التجديد » الذى كان يطمح اليه هذا المثقف . كان ينعى التقليد والماضوية ، ولكنه الآن أمام ظاهرة مضى على نموها عقد ونصف ، ظاهرة « الشعر الحديث » . ولم تكن هناك أية ملابسات استثنائية سوى ان المثقف اليسارى كان لايزال سجينا بينما « الاشتراكية العلمية » منذ بداية الستينات كانت صياغتها الناصرية قيد التنفيذ . لم يشارك المثقف اليسارى فى صنع هذه الاشتراكية « العلمية » التى أوهمت البعض بالمصطلح الماركسى المرادف لها . وقد يكون هذا الايهام متعمدا ، اذ أسهم المثقفون - الدعاة من خارج السجن فى تحرير « الميثاق » . وكان زكى نجيب محمود بين أعضاء لجنة المائة التى أصدرت تحفظاتها فى تقرير خاص . ولكن العلمية المنسوبة الى اشتراكية الميثاق لم تكن لها أية علاقة معرفية أو اجتماعية بالماركسية . وهناك ثلاث قراءات شهيرة للميثاق - فى ظل الدعوة له - أولها للطفى الخولى والثانية لأحمد بهاء الدين والثالثة لمحمد على ماهر ، وكأننا أمام نص يحتمل التأويل الماركسى والاشتراكية المعتدلة والاسلام . ولكن القراء الثلاثة فى واقع الأمر كانوا يقرأون أنفسهم ، فالكتب الثلاثة كانت نوعا من التفكير بالأمانى . وليس معنى ذلك انه لم يكن للميثاق الناصرى دلالته الموضوعية بالرغم من الايهام المقصود . كانت هذه الدلالة التى يدعوها البعض بانها « الاشتراكية بغير اشتراكيين » هى التنمية الاقتصادية فى الاطار الوضعى الملتبس ايديولوجيا بالعروبة من جانب والاسلام من جانب آخر .

وكان المثقف اليسارى قد خرج من السجن حديثا حين أصدرت لجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون والآداب بيانا كتبه زكى نجيب محمود جاء فيه « ان مراجعة سريعة لكثير مما يسمى الشعر الجديد لتكفى للدلالة على ان أصحابه واقعون تحت تأثيرات اذا حللناها وجدناها منافية لروح الثقافة الاسلامية العربية التى هى الروح المميزة لشخصيتنا الفنية على مدى العصور مما يجعل كتاباتهم مرفوضة حتى ولو أخرجناها من دنيا الشعر لندخلها فى عالم النثر الفنى ، وذلك لانها تشيع فى كياننا العضوى عنصرا غريبا يهدمه ولا يعمل على بنائه ونمائه . من ذلك ميلهم الشديد نحو الاستعانة فى التعبير بعناصر يستمدونها من ديانات أخرى غير العقيدة الاسلامية بل ومما تأباه هذه العقيدة : كفكرة الخطيئة ، وفكرة الصلب وفكرة الخلاص ذلك فضلا عما يستبيحونه لأنفسهم بالنسبة لكلمة الآله كانما هى ماتزال عندهم كلمة بمعناها الوثنى » (عن مجلة الثقافة - ١٧ نوفمبر ١٩٦٤) .

وقد ترافق هذا البيان مع اتهام رئيس لجنة الشعر - العقاد - لهؤلاء الشعراء بالقرمزة (= الشيوعية) وتحويله شعر صلاح عبدالصبور « الى لجنة النثر للاختصاص » حسب تأشيرته الشهيرة . وفى هذا الوقت نفسه كان عزيز أباظة « باشا » يخطب فى عيد العلم أمام جمال عبدالناصر يناشده التدخل لانقاذ « الفصحى » من شعراء العامية وكتاب القصة والمسرح ممن يستخدمونها . وقد اختار زكى نجيب محمود مكانه فى طليعة هذا الجناح المحافظ بين أجنحة السلطة الثقافية فى الستينات (علينا ان نلاحظ التناقض

بين اللافتات الثورية فى الاقتصاد والسياسة وبين الاجراءات غير الليبرالية غير الثورية فى الثقافة) . لم يكن فى الأمر أى تناقض عند المثقف الوضعى الذى يحتل من الآن فصاعدا مكانه فى دائرة صنع القرار ، بينما يلقى المثقف اليسارى والسلفى الراديكالى مصرعه طيلة الستينات السابقة على الهزيمة . فشهدى عطية الشافعى يقتلونه على بوابة أبى زعبل عام ١٩٦٠ وسيد قطب يشنقونه عام ١٩٦٦ . يكتسب اغتيال شهدى دلالة مميزة ، لانه اليسارى الذى يؤيد سلطة يوليو حتى النفس الأخير . ولكن التصفية الجسدية مع ذلك تكتمل بالتصفية السياسية عام ١٩٦٥ حين يتخذ التنظيمان الكبيران فى الحركة الشيوعية ، من يؤيد ومن يعارض ، القرار التاريخى بانتهاء المنبر المستقل والذوبان فى منبر السلطة . بالنسبة للاسلام السياسى (= السلفية الراديكالية) كان الموقف معاكسا جذريا ، فقد تمكن سيد قطب من انجاز أول برنامج عمل حقيقى فى « معالم على الطريق » ، وبموته كان البرنامج قد مضى فى هذا الطريق الذى كان « حادث المنصة » من محطاته الرئيسية نحو الترشيح بديلا للسلطة القائمة . هكذا أصبح الصراع فى احدى اللحظات بين المشروع الوضعى والمشروع الاسلامى أساسا ، اذ فقد اليسار موقعه كطرف أصيل فى هذا الصراع ، وارتبط مصيره - وياللمفارقة - بمصير السلطة التى أجهزت عليه باسم « الثورة » و« الاشتراكية العلمية » و« تحالف قوى الشعب العاملة » . ولا يكفى ان يكون هناك أفراد يحملون راية اليسار المعارض ، لان الاسلام السياسى كان قد « نجح » فى تثبيت تنظيماته المستقلة وتوسيع قاعدته . لذلك دار الصراع السرى والعلنى ، والثقافى والسياسى ، بين مشروعين رئيسيين ، احدهما لا يملك حزبا ولكنه مثقف السلطة ، والآخر لا يملك سلطة الدولة ولكنه يستطيع اختراقها عبر التجليات الأخرى للسلطة الدينية الشعبية .

وكان زكى نجيب محمود صاحب أهم وأكفأ صياغة توفيقية للمشروع الوضعى ، لانه أثبت قدرة هائلة على التكيف مع المتغيرات وبرهن على ان العقل الوضعى يستطيع الايهام بانه قد « تطور » من الانسحاق المطلق أمام العلم التقنى للغرب لدرجة الاعتراف بالعبودية والطغيان فى تكويننا منذ نشأتنا على الأرض الى التباهى بالعروبة والتمايز بالاسلام . انه الايهام ، فالاطلاق والتعميم والتجريد ، يتناقض فعلا مع التجريب الحسى المباشر والتحليل اللفظى للأوصاف الخارجية ، ولكنه ينسجم وآليات العقل المراوغ . . فالمدركات الحسية تتفاوت من لحظة الى أخرى ومن انسان الى آخر ومن حاسة الى غيرها . هذا التفاوت هو المطلق الميتافيزيقا الجديد الذى يبرر الآلة واستهلاكها دون فكرها وانتاجها . انها خطوة بعد البراجماتية أكثر مثالية ، فالعصر هو « العلوم الطبيعية » والأصالة هى « مرفأ الحياة الآخرة التى هى غاية منشودة خلال كل نشاط ننشط به فى هذه الحياة الدنيا » (ص ٥٨ من « ثقافتنا فى مواجهة العصر » ط رابعة ١٩٨٩) . هذه هى « الحداثة » عند المثقف الوضعى الذى يتماهى والسلطة التى تواجه مشروعا سلفيا راديكاليا من جهة واحتياجا الى التقنية الغربية من جهة أخرى . انها « تحتاج » الى درجة من درجات التدين ، والى درجة من درجات العلمية من أجل : تنمية اقتصادية قائمة على احدى درجات التصنيع . والعقل الوضعى المراوغ هو الذى يستطيع ان يجمع بين القشرة الدينية والقشرة العلمية فى نظام من القيم يبرر استهلاك « الآلة الغربية » ، وفى أقصى الحالات اعادة انتاجها بشروطها الفكرية والاقتصادية والسياسية . تبرير الاستهلاك يفرض ترميم الفكر ، فلا بأس من التوفيق بين المتناقضات سواء أكان توفيقا زمنيا

(زكى نجيب يهاجم الصهيونية فى « ثقافتنا » مرتين : ص ٢٧٩ وص ٢٩٦ ثم يؤيد معاهدة الصلح مع اسرائيل ويدعم التطبيع بينها وبين العرب) أو كان توفيقا بين المثقف والسلطة (السياسية ، الدينية ، الرأى العام) وذلك « بالمحافظة على هويته التاريخية من جهة والحرص فى الوقت نفسه على ان يعاصر دنياه » (عن « هموم المثقفين » ط ثانية ١٩٨٩ ص ١٣) . ومن ثم فقد افترض أصلا هذا التناقض بين الهوية ومعاصرة الدنيا « التى تعج من حوله بمخابير المعامل وعجلات المصانع » . هل من سبب لهذا التناقض إلا ان « العروبة » أو « الوطنية المصرية » تتناقض بطبيعتها مع العلم ؟ هذه هى الأطروحة التى تتكرر فى صيغة مختلفة : نحن عرب اذن « بما قد ورثناه عن الأسلاف من عوامل أهمها

العقيدة واللغة ومواضعات العرف والتقاليد » (ص ١٠٥) . ونحن معاصرون بمقدار ما نستطيع من « مسايرة » ـ هكذا حرفيا ـ لحضارة عصرنا ، أى الغرب . نحن لا نملك اذن سوى الدين واللغة ، والباقى « مسايرة » . أما المشاركة فى بناء العصر وحضارته فمن المحرمات ، لاننا لا نملك مؤهلات هذه المشاركة .
اذا قلبنا المكتوب يصبح المكبوت : لنا الميتافيزيقا ولهم الواقع . وبما ان المعارك فى عالمنا لا تدور حول خريطة الأخرة ، فانه لا يعود أمامنا سوى مسايرة « الآخر » (هل تصلح التبعية مرادفا ؟) . وهو يرادف بين العصر والغرب وبين الحاضر والغرب حتى لا يكون هناك أدنى التباس (ص ١٠٦) . وهو يتخذ من الامام محمد عبده شاهدا لا اطارا مرجعيا حين يقرأه على النحو التالى : « قوامه رد الاعتداء عن المقومات الأساسية فى تراثنا ، ثم الافادة من مصادر القوة العلمية فى عصرنا ، حتى لا نستنيم لسحر الماضى وحده » (ص ١١٥) . ولابد من ان نتوقف عند الألفاظ الجديدة ودلالاتها : « الاعتداء » الذى عرفناه كان على الأرض والبشر ، على « الوطن » . وكان الدور التاريخى لمحمد عبده انه اجتهد فى تأويل النص بما لا يتناقض مع الحضارة الوافدة . أما « الاعتداء » الفكرى ، فلعل المقصود به هو الحوار الذى يفصل بين العلم والعقيدة الدينية . توقع « العدوان » هو رفض مسبق « للحوار » . ماذا يكون « سحر الماضى » اذن ؟ فالدين مطلق وليس ماضيا ، هو اعتقاد وليس تاريخا . أما اذا كان الماضى هو التاريخ ، فكل تاريخ وأى تاريخ هو بشرى بالضرورة ، ومن ثم يقبل الحوار والتفاعل دون ان يكون ذلك « عدوانا » على مقومات أساسية فى التراث . ولكن المثقف الوضعى يستبق الأحداث بهذا المصطلح ، فهو يحتفظ برصيد لفظى يرد « الاعتداء » المتوقع من الاسلام السياسى على المشروع الوضعى . انه ليس اعتداء الغرب ، بل الهجوم الوقائى على السلفية الراديكالية . هذا العقل المراوغ هو الذى يحتفظ فى البنية الموازية للذاكرة بالموقع الرجراج فى منتصف المسافة بين الدين والعلم وبين الوطنية والقومية وبين المحلية والانسانية . وهو موقع كمى فوقى تزحزحه الى هذه الدرجة أو تلك المراوغة العقلية للمنطق الوضعى حسب الأفعال المؤثرة لسلطة الدولة الحديثة الاستقلال . وهى الدولة التى افتتحت هزيمتها حوارا حول الأسباب والنتائج .
كانت الوسطية الوضعية الاصلاحية فى مقدمة الأسباب ، وكان الازدهار المتعاظم للسلفية الراديكالية فى مقدمة النتائج . ولكن القصور العلمى ـ التقنى الذى يقابله مصطلح « الدولة العصرية » هو الذى فاز فى المسباق الكلامى . وهو الكلام الذى دعمته السلطة الجديدة بتكريس شعار « العلم والايمان » .
واستطاعت حرب أكتوبر ١٩٧٣ ان تمنح السلطة شرعيتها من خلال الانجازات الأولى للأسلحة الالكترونية وهتاف الجنود « الله أكبر » . ثم استطاع النفط ان يقفز بالعرب من « القوة » العسكرية الى « الطاقة » . وأقبلت الثورة النفطية من بلاد الطاقة الروحية ـ أرض المقدسات ـ لتلغى أية احتمالات للثورة الاجتماعية ، وتفتح الاحتمالات على أرض المقدسات الأخرى فى فلسطين المحتلة . لذلك جاء كتاب « تجديد الفكر العربى » (ط أولى ١٩٧١) لزكى نجيب محمود بيانا متكاملا للمثقف الوضعى يواجه به المتغيرات الداخلية من الهزيمة الى الحرب ، ومن الميثاق الوطنى الى بيان ٣٠ مارس فى مصر ، ومقومات « الدولة العصرية » فى عصر النفط و« الصلح » مع اسرائيل .

كانت هناك المدينة الفاضلة فى الحلم السلفى تكسب أرضا جديدة كل يوم . وكانت هناك السلطة العربية عموما ، والمصرية خصوصا ، تبحث عن حلم آخر يكبح جماح السلفية ، ويكبت أية انتفاضة للحلم اليسارى . وجاء « تجديد الفكر العربى » وفيا للعهد يحقق الطموح لدولة « العلم والايمان » سواء أكانت دولة النفط بالايجاب أو دولة النفط بالسلب . لذلك كان زكى نجيب محمود كاتب السلطة العربية الأول طيلة العقدين الأخيرين على وجه التقريب . وبدءا من الجوائز العربية الكبرى من الدول أو من جامعة الدول ، وانتهاء بوسائل الاعلام المرئية والمسموعة مرورا بالنشر فى أكبر الصحف ودور النشر ترسخ مفكر الوضعية المنطقية حكيما للنفط (العلم) والصلح (الايمان) .

يفاجئنا المثقف الذى أصر دائما على ان لا علاقة له بالسياسة بأن أسوأ ما فى التراث العربى ان الفكر مقصور على السلطان (ص ٢٧) ، وان السلبية الثانية هى التكرار والتقليد (ص ٢٠٠) وان السلبية الثالثة

هى انعدام الايمان بقدرات الانسان واستقلاله العقلى . هذه اذن بشارة الليبرالية الجديدة . ثم يفترض ان المشكلات المطروحة علينا لم يعرفها أسلافنا ، ويجب ان نبحث لها عن حلول لن نجدها فى التراث . وينتهى الرجل الى ما يمكن تسميته بالقرار النظيف : « إما ان نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته واما ان نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا . . نحن فى ذلك أحرار ، لكننا لا نملك ان نوحد بين الفكرين » (ص ١٨٩) . بهذا القرار يحسم الكاتب موقعه فى مواجهة السلفية الراديكالية . انه « ينازل » ـ ولا أقول يساجل ـ المشروع السلفى نزالا يتفوق منذ البدء بسلاحين هما : العلم والحرية . المثقف يمهد الطريق اذن أمام « الدولة العصرية » ، دولة التقنيات الليبرالية . انه النفى المضمر للايديولوجيات الراديكالية (الاسلام السياسى أساسا والماركسية احتياطا) . ولكن الشعار كان عالميا ، وسيزداد فى السنوات الأخيرة من الثمانينات عالمية حتى يقال اننا عشنا نهاية عصر الايديولوجيات ، أو « نهاية التاريخ » بانتصار الليبرالية على الشمولية .

لا توحيد اذن بين الفكرين ، بين الحضارتين ، بين الشرق والغرب . ماذا ينفى الآخر ، أم اننا سنحاول التوفيق ـ وليس التوحيد ـ مرة أخرى ؟ كان التوفيق قد سقط فى هزيمة ١٩٦٧ التى لم تكن قط مجرد هزيمة عسكرية أو سياسية ، وانما كانت هزيمة « النهضة » بالذات فى أوج مراحل صعودها . كانت الناصرية قد استبدلت الثنائية بأخرى فلم تعد الاسلام والغرب ، بل القومية العربية والعالم . شيدت المدخل ووضعت اللافتة ، ولم تنجز المبنى و« المعنى » . أى المضمون الاجتماعى والديموقراطى الذى يستطيع ان يحلّ التركيب مكان التوفيق . لذلك كان سهلا ان يسقط المدخل الجديد على المبنى القديم . وبالرغم من حرب : أكتوبر فقد غزت الصهيونية لبنان وحاصرت بيروت عام ١٩٨٢ . عقد ونصف واكتملت دائرة السقوط . ضاعت « النهضة » بثنائيتها التوفيقية للأبد . ولم تكن الطاقة المعرفية للمثقف الوضعى لتمده عام ١٩٧٠ فى النهاية الرسمية للناصرية بعد نهايتها الموضوعية عام ١٩٦٧ بالسياق الذى جرت فيه التطورات حتى اكتملت الدائرة وأضحت فجوة مظلمة تفصلنا عن النهضة التى كانت وعن المستقبل المجهول فى آن . ولكن بيان المثقف الوضعى ـ « تجديد الفكر العربى » ـ كان جزءا من الدائرة المغلقة ومايزال . وهو الآن خارج السياق فى ظل التحديات السلفية الراديكالية والشلل البنيوى فى الدولة العربية والمجتمع العربى على السواء .

ليس من « توحيد بين الفكرين » ، فهل من توفيق يكذِّب الدعوى القائلة بان أضعف وأسوأ ما فى التراث هو التكرار والتقليد ؟ أم انه لا بديل عن الاقرار بالانفصال اللانهائى بين الفكرين ، وفى هذه الحال بالضبط تربح السلفية الراديكالية آخر المعارك ؟ مشروعها قام دائما على أساس القطيعة التامة مع الآخر . وهو منطوق يخفى المكبوت . ولكن المشروع يقدم نفسه على أساس الظاهر والمعلن : ليس من لقاء مع الآخر . أية محاولة لاثبات ان النفط والمال « العربى ـ الاسلامى » يتصل أوثق الاتصال بالآخر وان هذا الآخر ليس طرفا فقط بل طرفا مهيمنا على العلاقة ومساراتها ، لن يقدر لهذه المحاولة النجاح فى الفعل الثقافى ـ السياسى الأعمق من السطح الايديولوجى . حتى عندما تصل هذه الهيمنة فى العلاقة درجة توجيه المسار وجهته الطبيعية ـ وهى الصلح مع الصهيونية ـ فان المثقف الوضعى يبادر الى « الاعتراف » بالعدو القديم و« التطبيع » معه . ولا تتردد الجوائز العربية فى ان تنهال عليه تعميما للفائدة ، وكأن الرجل قام بالاعتراف نيابة عن الآخرين .

على أية حال فالبيان الختامى للمثقف الوضعى ليس وضعيا تماما ، ولكنه مزيج من الوضعية المنطقية والبراجماتية والمادية الميكانيكية ، فقد جمع كل ما يؤكد ثلاث نقاط : أولها مركزية الغرب الثابتة ، فيقول « اننا لولا علم الغرب وعلماؤه ، لتعرت حياتنا على حقيقتها ، فاذا هى لا تختلف كثيرا عن حياة الانسان البدائى فى مراحلها الأولى » (ص ٦١) . وليس من حل لمشكلات حياتنا الراهنة « إلا فى النتاج الأوروبى الحديث » (ص ٧٨) . علينا ان نتوجه شطر أوروبا وأمريكا « نستقى من منابعهم ما تطوعوا بالعطاء ، وما استطعنا من القبول وتمثل ما قبلناه » (ص ٨٢) . الغرب مركز الكون ، هذه فرضية أولى من ثوابت المثقف الوضعى . والفرضية الثانية هى اننا فى مرحلة تحوّل تستدعى ألا تكون لدينا قواعد ثابتة للقياس .

لنفتح الطريق أمام المبادرة فنبتكر لكل موقف ما يلائمه من قيم ونظم (ص ٢٣٦) بالمعنى التجريبى البحت فى الفلسفة الذرائعية (البراجماتية) . وفى ضوء هذا المفهوم يغير الكاتب موقفه (الدينى) من الشعر الحديث ، وفى الوقت نفسه يغير موقفه من التراث اذ « كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا » (ص ٣٢٩) . والفرضية الثالثة هى الدعوة الى قيام « فلسفة عربية » تجمع بين « قطب الرحى عند فلاسفة الغرب وهو احكام العقل ، وقطب الرحى عند المفكر العربى وهو قيم السلوك . والخير كل الخير ان تضم هذه الى تلك » (ص ٣٨٣) . مرة أخرى يعود العقل المراوغ للمثقف الوضعى الى محاولة « التوفيق » الوسطية . لذلك يكتفى بنقد الماركسية دون بقية الفلسفات . وهو النقد الظاهر لخطر كامن ، بينما الكتاب بأكمله نقد خفى للخطر الظاهر : الاسلام السياسى .

ولكن العقل المراوغ الذى غير صاحبه عنوان كتابه المبكر « خرافة الميتافيزيقا » فأصبح فى السبعينات « موقف من الميتافيزيقا » لم يكن يرتد عن أصوله المنهجية ، وانما عن شجاعة الاندفاعة الأولى . تغير الزمن ولم يتغير المنهج بل العنوان . ولكن هذه المراوغة هى التى قادت صاحبها من أفكار ثورة ١٩١٩ عن الوطنية المصرية والليبرالية الى « العروبة » عام ١٩٥٦ ، ومن العروبة الى الصلح مع « اسرائيل » . ان الوطنية المصرية والليبرالية التى قد تكبتها المساومة التاريخية مع سلطة يوليو ،فيختار الحكيم ومحفوظ وحسين فوزى ولويس عوض الصمت ، تعود الى العلن مع سلطة مايو ١٩٧١ التى تنتهى الى الصلح . أما زكى نجيب محمود فلم يصمت ، بل تكيف مع القومية العربية . ولكنه تكيف ايديولوجى وليس اعتقادا فى الهوية . لذلك يرتد عن العروبة فى أول فرصة متاحة ، ويلتقى الآخرين فى موقف موحد . ولكن الفرق يظل قائما بين من لم يرتدوا قط عن الوطنية المصرية ولم يعتنقوا القومية العربية ، فلما جاء الصلح لم تكن المسافة بعيدة بين هويتهم الوطنية وقناعتهم السياسية . وبين زكى نجيب محمود : فقد برهن على ان العروبة فى حياته كانت غطاء ايديولوجيا يتكيف به مع السلطة ، وظلت الهوية المصرية بابعادها الأخرى مسكوتا عنها حتى أقبلت السلطة الجديدة بشعاراتها « المصرية » الصارخة التى افتعلت الخصومة مع العروبة . وفى خط مواز لهذه السلطة كانت سلطة النفط العربية . ومن ثم التقت القطرية المعلن عنها فى مصر بالقطرية المسكوت عنها فى بلاد النفط . ومن ثم أمكن للازدواجية ان « تنفرج » فى الاعتراف بالكيان الصهيونى ـ ونسيان الموقف الماضى من العنصرية الصهيونية ـ وكذلك الاعتراف بالحدود الاقليمية دون الكشف (عن) أو المساس بالعنصرية النفطية .

تتناقض القومية العربية كهوية مع « الصلح » ، ولكن العقل المراوغ للمثقف الوضعى تعامل معها كايديولوجية يمكن التخفف من أعبائها فى زمن النفط حيث تصبح العروبة دينا ولغة . ان تغيير عنوان « خرافة الميتافيزيقا » الى « موقف من الميتافيزيقا » لم يغير من الجوهر الوضعى . وكذلك ، فان الانتقال بالعروبة الى « الصلح » لم يكن تغييرا فى الموقف ، بل مراوغة .

هذه المراوغة لم تصمد أمام المتغيرات الكبرى فى الشارع الشعبى ، حيث يسحب الاسلام السياسى البساط من المشروع الوضعى : بالانسحاب من معادلة النهضة التوفيقية وبالتعارض الذى لا حل له بين الدولة القطرية الأسيرة فى قبضة الغرب و« النهضة » من جانب و« الليبرالية » من جانب آخر . لقد أخفق المشروع التقنى للمثقف الوضعى ، بالرغم من انه مشروع السلطة القائمة . كان مثقف هذه السلطة قد بدأ رحلة الأفول ، وهو يتوهم فى ظل التهديد الراديكالى للاسلام السياسى انه قد بدأ رحلة « النهضة » .

« فى حياتنا العقلية » (ط أولى ١٩٧٩) صورة أخيرة لهذه الرحلة ، يحتل فيها العقاد وطه حسين وعلى عبدالرازق الصف الأمامى ، دون التعرض لمعارك « الطليعة » ، وكأنها معارك النقد الأدبى : خصومة شوقى والعقاد ، خصومة طه حسين وانتحال الشعر . ويحتفل بسلامة موسى احتفالا شديدا لايمانه « بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها » . وباستثناء سلامة موسى فان « الجمع بين الثقافتين » هو ما يميز الآخرين بمن فيهم أحمد حسن الزيات الذى يعثر له على نص نادر قال فيه « ان ثقافتنا الحديثة تقوم فى روحها على الاسلام والمسيحية ، وفى آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفى علمها على القرائح الأوروبية ، أما ثقافة البردى فليس يربطها بمصر العربية رباط لا بالمسلمين ولا بالأقباط »

(ص ١٨) . ثم يحتفل بالجامعة وثورة ١٩١٩ وحرب ١٩٤٨ كعلامات بارزة على طريق النهضة . ويتوقف عند خالد محمد خالد ويحيى حقى وأحمد أمين . ثم يستوقفنا فى عبارة قد تشير الى تاريخ كتابة هذا الفصل « ولو أردنا ان نلتمس موضعا واحدا يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكى الجديد لما وجدنا خيرا من الميثاق الذى صدر سنة ١٩٦٢ » (ص ٣٩) . . الأمر الذى يستدعى الى المخيلة رشاد رشدى الناقد الذى كرس وقته للنقد من داخل الأدب بعيدا عن أية دلالات اجتماعية أو فكرية ، واذا به فى مجلة « بناء الوطن » عام ١٩٦٢ يكتب عن الأدب الاشتراكى ، ربما بوحى من الميثاق أيضا !

ليست هذه مراجعة لثقافة النهضة كما فعل فتحى رضوان فى « عصر ورجال » (١٩٦٧) أو فى « دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث » (١٩٨٦) ، ولا هو بحث عن الجذور كما فعل لويس عوض فى « تاريخ الفكر المصرى الحديث » منذ نهايات الستينات وحتى الثمانينات . لم يفتش زكى نجيب محمود عن اشكاليات التراجع فى منتصف الطريق عند الأغلبية العظمى من مفكرى مصر الحديثة والمعاصرة ، لان العقل المراوغ للمثقف الوضعى لم يكن ليستطيع الاعتراف بهزيمة « السلطة » التى منحته شرعيتها فى ثلاثة عهود .

الفصل الحادى عشر

شهادة لويس عوض

(١)

ولدت فى الخامس من يناير عام ١٩١٥ فى شارونة مركز مغاغة محافظة المنيا (صعيد مصر) . ومغاغة هى التى أعطت لمصر طه حسين ، وشارونه هى التى أعطت لمصر يوسف الشارونى واخوته : صبحى الناقد التشكيلى ، ويعقوب الذى يكتب للأطفال . وكان من شارونه أيضا المربى العظيم يعقوب فام الذى تربت عليه أجيال . وشارونه هذه تقع فى شرق النيل ، وقد كانت عاصمة لمصر فى زمن الانحطاط ابان الفترة الفاصلة بين الدولة القديمة والدولة الوسطى . وهناك آثار تدل على ذلك .

ولدت من أسرة متوسطة ، أغلب أبنائها من المهنيين أو كبار الموظفين . كان آخر منصب شغله أبى فى حكومة السودان هو باشكاتب مديرية . أو ما ندعوه الآن أمين عام المحافظة . أما أغلب أقربائى فهم أطباء ومهندسون ، وقلة منهم يشتغلون بالمحاماة والبعض فى التعليم الثانوى والجامعى .

أبى كان وفديا سلبيا ، بمعنى انه لا يشتغل بالسياسة ، ولكن عواطفه كانت مع الوفد ، وبالذات مع سعد زغلول . وبشكل عام كان معتدلا ، سمته المميزة فى السياسة وغير السياسة هى العقلانية . وكان مثقفا كبيرا واسع الاطلاع يملك مكتبة كبيرة رفيعة المستوى حتى بمقياس زماننا الحاضر . وفيها قرأت ، وأنا دون السادسة عشرة فى الانجليزية تأملات باسكال وتأملات ابكتتس وأعمال سينيكا غير المسرحية وبعض محاورات أفلاطون . ومن الأدب قرأت بعض أعمال شكسبير وديكنز وادجار آلان بو . وبعض هؤلاء كنا ندرسه فى المرحلة الثانوية ، ولكنى عرفتهم فى مكتبة أبى الذى كان ضليعا فى اللغة الانجليزية . وحتى عيون الأدب والفكر الفرنسى قرأتها أولا فى هذه اللغة . وقد دهشت حين تقررت علينا رواية « البؤساء » مترجمة الى العربية فى مائتى صفحة ، بينما قرأتها فى ألف صفحة من الحرف الصغير مترجمة الى الانجليزية واستنتجت من ذلك ان حافظ ابراهيم قام بتلخيص الرواية لا بترجمتها .

ولا أذكر انه كان فى مكتبة أبى مؤلفات عربية ، ولكنى لاحظت انه كان يشجعنا على دراسة اللغة العربية ، ويحضنا أنا وأخى الأكبر ، على حفظ القرآن . وعلى العكس من أخى كانت ذاكرتى قوية جدا ، أما هو فقد وجهته ميوله العلمية الى الكيمياء والطبيعة ، وتفوقت أنا فى اللغات والآداب والتاريخ . ولكن أبى كان يحرضنا على التنافس بأن يمنح من يحفظ صفحة مثلا قرشين أو ثلاثة قروش ، فكنت أفوز دائما بسبب قوة ذاكرتى .

وفى العاشرة تقريبا كنت قد أجهزت على صناديق كاملة من روايات الخيال العلمى وروايات الخوارق التى كانت تذكى الخيال وتدفع الحاسة الأدبية الى التفتح . وفى المدرسة كانت المنتخبات اللغوية من القرآن والتراث العربى نثرا وشعرا من صميم البرنامج المقرر للحفظ والمطالعة ودراسة النحو والصرف والبلاغة . وبدأت فى هذه السن المبكرة انجذب الى ما فى التراث العربى القديم من جمال وقوة . وكانت وزارة المعارف تقرر علينا قراءات صيفية فتوزع علينا الكتب مجانا . ولم تكن هذه القراءات مادة للامتحان ، ولكنها كانت تقليدا يستهدف صقل الملكات الأدبية . ومن بين الكتب التي وزعت علينا فى الصيف كان كتاب « الأيام » لطه حسين الذى لم يكن مقررا علينا فى الدراسة ، وربما كان ذلك فى صيف ١٩٢٨ أو ١٩٢٩ . وفى المدرسة قرروا علينا عام ١٩٢٦ تقريبا كتابا عنوانه « التربية الاستقلالية » هو ترجمة فتحى زغلول لكتاب « اميل » لجان جاك روسو .

كان أبى قد استقال من حكومة السودان عام ١٩٢٢ وقد أرسلنى مع والدتى واخوتى قبل ذلك حين كنت فى الخامسة الى القاهرة . لم يكن فى السودان تعليم حقيقى ، وقد أقنعه أقاربى بأن المنيا هى المكان الطبيعى لبداية الرحلة التعليمية . لذلك أمضيت المرحلتين الابتدائية والثانوية فى المنيا . وقد تعلمنا الانجليزية على أيدى الأساتذة الانجليز فى المرحلة الثانوية ، أما فى المرحلة الابتدائية فكان يعلمنا هذه اللغة المصريون . وكانت الانجليزية هى اللغة الأجنبية الأولى ، ولكننا تعلمنا فى الوقت نفسه الفرنسية كلغة أجنبية ثانية . وبالرغم من العناية المكثفة بالانجليزية فقد كان نظام التعليم متأثرا بفرنسا . كانت لدينا مثلا شهادة تسمى « الكفاءة » وهى تعادل شهادة « البريفيه » الفرنسية . كان هناك خمسة من المعلمين الانجليز واثنان من الفرنسيين . وكانت أزمة البطالة فى أوروبا قد دفعت ببعض مثقفيها الى العمل فى المستعمرات كمصر . وحين عاد هؤلاء الى بلادهم كان بعضهم من أعلام الفكر والثقافة . وكان الروائى الفرنسى ميشيل [illegible]ور « آخر العنقود » فقد علّم فى المنيا . وحين زار مصر اصطحبته الى هناك اذ كان مهتما بما يسمى « عبقرية المكان » .

وبالرغم من تفوقى فى اللغات والآداب فقد كنت خائبا فى الرياضيات والعلوم . لذلك كنت تلميذا متوسطا على وجه العموم . وحتى فى اللغات والآداب كنت أحتك أحيانا بالأساتذة فى مناقشات ، لاننى كنت أكتب باسلوب غير تقليدى ، فكنت أدافع عن حقى فى اتخاذ ما أراه من اسلوب . كنت أنفر من النسق المعهود « صف يوما مطيرا » أو ما أشبه . وابتكر اسلوبا خاصا يستفز المعلم أحيانا فينهرنى ، وقد يعنفنى على اننى ابتعدت عن البيان أو البلاغة العربية . وحينئذ كنت أقول له اننى أكره « الانشاء المحفوظ » . وبالرغم من ذلك فقد كان المعلم غالبا ما يمنحنى درجات جيدة .

لقد دخلت المرحلة الثانوية عام ١٩٢٦ وكنت فى الحادية عشرة ، وبدأت حينذاك أقرأ لعباس محمود العقاد كتابه « الفصول » و« المراجعات » و« ساعات بين الكتب » و« المطالعات » ثم « ابن الرومى » و« سعد زغلول » . والى جانب ذلك كانت مسرحيات شوقى حديثة العهد فقرأتها أيضا . قرأت كتاب « المنتخب » المكون من خمسة أجزاء ، وهو كتاب عظيم فى التعليم والتذوق . كان ذلك بداية تكوينى الأدبى العربى حيث قرأنا « الأدب الصغير » و« الأدب الكبير » و« أدب الدنيا والدين » .

كنا ندفع مصروفات دراسية ، حوالى العشرين جنيها فى العام ، ولكن نأخذ الكتب مجانا . كان مجتمعا طبقيا بطبيعة الحال ، ولم تكن فكرة الدراسة المجانية قد اختمرت فى الوجدان العام .

كان يزاملنى فى المدرسة عبدالحميد عبدالغنى ، وهو عبدالحميد الكاتب . وكنا نصدرمعا مجلة اسمها « الاخاء » أحرر فيها بتوقيع « العقاد الصغير » . وكان والده الشيخ عبدالغنى هو الذى يعلمنا العربية فى المدرسة ، وكان رجلا طيبا . ولكنه ، لسبب ما ، كان على علاقة بالأحرار الدستوريين . ومن الأمور ذات الدلالة ان عبدالحميد ـ بين الطلاب ـ كان مع ابن مدير المديرية (المحافظة الآن) وحدهما ، ينتميان الى الأحرار الدستوريين (حزب الصفوة من كبار الملاك فى ذلك الوقت) . وان يكون ابن المدير (المحافظ) العزبى باشا حرا دستوريا ، فانه بدا لنا من طبائع الأشياء ، أما ان يكون ابن شيخ اللغة العربية كذلك ، فلم نفهمه . وكان عبدالحميد متحمسا لطه حسين والمازنى . وقد اتفقنا على ان أشترى كتب العقاد

والمنفلوطى وغيرهما ممن يكتبون فى « البلاغ الأسبوعى » صحيفة الوفد كمحمد السباعى ولطفى جمعة . أما هو فيشترى كتب طه حسين وابراهيم المازنى وجريدة «السياسة الأسبوعية » صحيفة الأحرار الدستوريين التى كان يرأس تحريرها أديب كبير أيضا هو محمد حسين هيكل باشا رئيس حزب الأحرار الدستوريين .

وفى ذلك الوقت كنت قليل الاكتراث بطه حسين بسبب عدائه للوفد ، ومن المفيد الاشارة هنا أيضا الى ان الشيخ على عبدالرازق صاحب كتاب « الاسلام وأصول الحكم » كان ينتمى كذلك الى حزب الأحرار نفسه . إلا ان كتاب « فى الشعر الجاهلى » وكتاب « الاسلام وأصول الحكم » أثارا معارك فكرية هامة . كنا ننظر الى أمثال هؤلاء الناس على انهم مهادنون للانجليز . وكانت النتيجة انى تأخرت فى اكتشاف حقيقة طه حسين الى ما بعد المرحلة الثانوية وخروجى من فلك العقاد . وكنت قد بلغت الرابعة عشرة تقريبا حين دخلت بين عامى ١٩٢٩ و١٩٣١ منطقة سلامة موسى .

وكان حماسى للعقاد قد بلغ ان أذهب الى محطة المنيا مرتديا الجلباب فى التاسعة مساء ، فما ان يصل القطار الذى يحمل « البلاغ الأسبوعى » حتى أتناول نسختى على الفور خشية نفادها . كان محمد محمود باشا قد عطل دستور ١٩٢٣ ، وكان العقاد يكتب فى مقاله السياسى سبابا بذيئا ضد رئيس الوزراء الدكتاتور . وكان هذا السباب يرضى مشاعرنا المعبأة ضد حكومة الطاغية . وكنت كما قلت لك أوقع فى مجلة المدرسة باسم « العقاد الصغير » . وقد حجب هذا الانحياز السياسى طه حسين . وكان عبدالحميد الكاتب هو رئيس تحرير المجلة . وكانت السبورة نفسها تتحول أحيانا الى جريدة حائط .

أول ما نشرته فى حياتى فى مجلة مطبوعة كان فى مجلة « الانذار » التى أصدرها صادق سلامة فى المنيا . كنت فى الرابعة عشرة تقريبا حين كتبت قصة قصيرة اسمها « الحب الأول » وكأى أديب ناشىء كنت سعيدا جدا بقصتى ، وقد ذهبت بها الى صادق سلامة الذى نشرها فعلا بعد يومين . وهى مجلة أسبوعية ، فأخذت العدد فى منتهى الغبطة وجريت الى أبى مبتهجا بانه سيقرأ لى شيئا باسمى مطبوعا . وفوجئت بأبى يصفعنى على وجهى غاضبا يقول : « كيف تنشر عند رجل سيىء السمعة ؟ » . وراح يحكى لى ان جريدة « الانذار » هذه قائمة على الابتزاز الأخلاقى بما تنشره من فضائح لبعض « الوجهاء » الذين تهددهم فيدفعون لصاحبها . ولم أنشر طبعا فى هذه المجلة بعد ذلك . ولكنى ثابرت على تأليف وترجمة العديد من القصص . وكلها ضاع للأسف .

وفى تلك الفترة درست ادجار آلان بو وفيكتور هيجو وترجمت لهما ، وكنت ما أزال فى المرحلة الثانوية . ولكنى بعد ان حصلت على البكالوريا نشرت بعض ما ترجمت من قصص بو فى « كوكب الشرق » .

ولكن سلامة موسى فتح لى آفاقا جديدة ، واقتربت بسببه من العلوم . قرأت وتابعت كل ما يكتبه فى نظرية التطور والعقل الباطنى والاشتراكية . وكنت أردد ما أقرأه حتى ان معلما انجليزيّا اسمه سوينبرن قال أمام جميع التلاميذ انى التلميذ الشيوعى الوحيد فى المدرسة . ولم يكن يدرى انى أردد كلمات سلامة موسى . ولم يكن سلامة موسى نفسه شيوعيا ، وانما كان اشتراكيا فتح لى عالما جديدا من الأفكار وطرق التفكير ، وقد علمنى الشىء الكثير . وأعتقد انه علّم جيلا كاملا من الراديكاليين المصريين ، وان أثره فيهم لا يمحى بمحاضراته ومقالاته ومواقفه وكفاحه . كان نموذجا فريدا بين قادة الفكر المصرى . والغريب ان سوينبرن بقى الى ما بعد الثورة ، وقد حوكم بصفته جاسوسا وأبعد الى بلاده .

سلامة موسى تسبب لى فى أزمة فكرية عنيفة ، لان العقاد بشراسته الوطنية وعدائه للملك فؤاد كان يستهوينا تماما . وقد انقلب الى النقيض عام ١٩٣٥ حين انفصل عن الوفد . ولكننا وجدنا فى سلامة موسى الوطنية التى تشفى غليلنا ، والنظرة الاجتماعية التى نبهتنا الى ضرورة وأهمية التغيير الاجتماعى . وقد نرى الآن هذه الجهود فى حجمها الطبيعى كأفكار غير كافية ، ولكنها فى زمانها كانت بالغة الأهمية .

حصلت على البكالوريا وجئت الى القاهرة عام ١٩٣١ حيث « اكتشفت » طه حسين . وكان اسماعيل صدقى باشا قد عطل دستور ١٩٢٣ وفصّل دستورا على مقاسه اسماه دستور ١٩٣٠ وكوّن حزبا ورقيا اسماه حزب الشعب . وقد عمت المظاهرات أنحاء البلاد ، وكانت فترة عصيبة فى تاريخ مصر .

قدمت أوراقى الى كلية الآداب ، ولكن أبى كان مناهضا لهذه الفكرة لأنه لم يكن يريد لى أن أكون أديبا . وكانت صورة الأديب عنده هى صورة العقاد وطه حسين ، حيث أن الأدب لا يطعمهما خبزا فيلجآن الى خدمة الأحزاب السياسية . وهكذا من أجل « لقمة العيش » يكتبان فى السياسة كلاما لا يؤمنان به أحيانا . وكان رأيه أن أدخل كلية الحقوق لأتعلم مهنة أربح منها رزقى ، فالأدب كما رآه ليس مهنة ، أو هو مهنة تؤدى الى التسول . ولكنى كنت أحب الأدب حبا لا أملك القدرة على التخلص منه فقررت أن أخدع أبى . قدمت طلبا الى كلية الآداب ، وكان عميدها طه حسين قبل اخراجه من الجامعة . وقدمت طلب مجانية ، وقلت اننى حين لا أطلب نقودا من أبى وأدرس الأدب أربع سنوات . دون علمه ، ربما يغفر لى بعد ذلك . ولكنه تفكير صبيانى ، فلجنة البحث فى المجانية كتبت الى والدى تطلب سداد القسط الأول حتى تنتهى من النظر فى طلب المجانية . وبالطبع ، فقد كانت اللجنة تابعة لكلية الآداب ، وهكذا فوجئت به وقد جاء الى القاهرة ـ بعد شهرين من الدراسة ـ يسألنى ماذا فعلت . ولم أكن أكره الحقوق بسبب دراسة القانون ، وانما أيضا بسبب سمعة المحامين آنذاك ، بالرغم من انه قد برز منهم السياسيون والوزراء والكتاب . ولكن نسبة كبيرة منهم أحيطت بشائعات غير كريمة . قال لى أبى : لا للآداب باختصار . وذهبنا بالفعل الى الجامعة لنسحب الأوراق من كلية الآداب ، واتجهنا الى كلية الحقوق . وكان الموعد الأخير للتقديم انتهى ، فقال لى انه سمع أن أبواب كلية التجارة (مدرسة التجارة العليا فى ذلك الوقت) مازالت مفتوحة . ودخلت « التجارة » فعلا ، ولكنى كنتُ أقفز من الشباك الى الشارع حيث كانت القاعة فى الطابق الأول . وكان والد الشاعر (الراحل) فؤاد حداد ، اللبنانى الأصل ، هو أستاذ المحاسبة . ولكم كنت أكره العلم الذى يتطلب جمع الأرقام الكبيرة عدة مرات فى دقيقتين مثلا . وفى يناير . عام ١٩٣٢ ، أى بعد شهر واحد أمضيته فى مدرسة التجارة العليا ، سافرت الى المنيا فسألنى الوالد : كيف الحال ؟ قلت له : سيىء . استفسّر : لماذا ؟ فأجبت : لأن الدراسة لا تعجبنى . سألنى عما اذا كنت أحب البقاء فى البيت فقلت : نعم .

وقد تصورت اننى سأنتظر العام الجديد للالتحاق بكلية الآداب . ولكنى فوجئت . حين أزف الموعد فى صيف ١٩٣٢ ، بأن المناقشات تبدأ من جديد حول الآداب والحقوق . ولما لم يقتنع خرجت من البيت وذهبت الى الاسكندرية . وكان أخى يعمل « معاون محطة العلمين » فأقمت عنده بين « البنسيون » فى الاسكندرية وعمله فى المحطة ، عدة شهور . وكانت والدتى ، خلال هذه الفترة تبكى من أجلى ، فجاءوا وصالحونى على وعد بأن أدخل كلية الآداب . وعدت . ولما جاء الموعد لتقديم الأوراق فى العام التالى عادت المناقشة من جديد فهربت من البيت مرة أخرى . وقلت لنفسى اننى لم أعد صغيرا لأذهب الى أخى ، وانما سأعمل . وبدأت أكتب وأترجم وأنشر فى « كوكب الشرق » ومجلة « النهضة الفكرية » التى كان يرأس تحريرها محمد البنا ، وهو أزهرى كان مبعوثا الى فرنسا وعاد . نشرت القصص المؤلفة والمترجمة والنقد الأدبى . وأذكر اننى كتبت حينذاك مقالا أوازن فيه بين العقاد والدكتور جونسون .

يمكن القول اننى فى أكتوبر عام ١٩٣٢ استقللت بشخصيتى وأقمت فى القاهرة . وحدث أن قابلت « بلدياتى » يعقوب فام الذى بادرنى بالسؤال : لماذا لا تتردد على جمعية الشبان المسيحية ؟ كان سلامة موسى يحاضر اسبوعيا هناك ، يعرض كتابا ويحلل أفكارا وينير العقول . ذهبت فعلا ، وعرفنى يعقوب بسلامة موسى . وكانت فرصتى عظيمة بالتعرف على هذا الرجل العظيم . ولم أجد فارقا يذكر بين كتاباته وشخصيته . وبعد ربع ساعة فقط استخرجت لى بطاقة عضوية دون أن أدفع رسم اشتراك ، استعير بمقتضاها الكتب وأحضر المحاضرات والندوات وأشارك فى المناقشات . وكثيرا ما كان يعيرنى الكتب من مكتبته الخاصة . وهو الذى وجهنى الى قراءة برنارد شو وهـ. جـ. ولز . كان رجلا مرتب التفكير وهادئا على عكس العقاد الذى كان صاخبا حادا فى تناول الآخرين .

كنت قبل ذلك بعام كامل (أى فى أكتوبر ١٩٣١) قد اتصلت تليفونيا بالعقاد لأستأذنه فى حضور ندوة الجمعة التى يقيمها . وهناك وجدت عبدالرحمن صدقى وطاهر الجبلاوى وآخرين ممن لم أكن أرتاح اليهم ولا الى أحاديثهم . وكان العقاد هو الوحيد الذى احترمه فى هذه المجموعة ، وكانت مكتبته كبيرة على نحو

يلفت النظر . ولكن ليس الى الدرجة التى يشيعها دراويشه . وعلى أية حال ، فالفرق كبير بين الثقافة الكمية والثقافة الحقيقية حيث يمكن لمائة كتاب منتقاة أن تفضل ألفى كتاب . وبدأت أقلل من ترددى على العقاد بعد حوالى سنة . وكنت أستمع الى ما يقال دون المشاركة فيه ، وكان رأيى سيئا فى حوارييه . ولكنى انقطعت عنه نهائيا بعد انفصاله عن الوفد عام ١٩٣٥ وانضمامه الى الحزب السعدى ورغم ذلك فقد ظللت احترمه لماضيه الذى انتهى بكتابه عن سعد زغلول .

وفى سنة ١٩٣١ أيضا التقيت بطه حسين . أى انى قابلت طه والعقاد قبل ان أرى سلامة موسى . وهو الذى وجهنى الى قراءة دوستويفسكى وتولستوى وتشيخوف وجوركى . ومن الأمور التى قد لا يعرفها البعض أن سلامة موسى ترجم عام ١٩١٢ تقريبا بعض الفصول من « الجريمة والعقاب » .

عامان اذن أمضيتهما بعد البكالوريا قبل الالتحاق بكلية الآداب . كانت والدتى شديدة القلق علىّ حتى كانت المصالحة الأخيرة بينى وبين أبى على أساس ألا أرتزق من الأدب . وأنى أدخل كلية الآداب بهدف العمل أستاذا فى الجامعة ، فهذه مهنة محترمة كما قال . وأظنه كان بعيد النظر وكان يفكر تفكيرا راقيا لا يريد لى أن أصاب بأى خدش أخلاقى . ولعل هذا هو الدرس الرئيسى فى هذه المحنة ، فلم يكن أبى ضدى ولم يكن على خطأ . وانما كان يحيمنى من أية شبهة أو زلل ، ولو على حساب رغباتى وموهبتى . ولعل هذه الحساسية الأخلاقية المرهفة لدرجة التزمت ، وأيضا الوطنية الشديدة من أهم ما ورثته عن أبى .

ودخلت فعلا كلية الآداب . وأصبح ترتيبى كما قررت . الأول دائما بين عامى ١٩٣٣ و١٩٣٧ حيث أوفدتنى جامعة القاهرة الى جامعة كمبردج فى بعثة .

فى الجامعة اتقنت اللغة الانجليزية وقرأت الكثير من أصول المؤلفات الفكرية والأدبية التى ترددت عند العقاد أو سلامة موسى . وكان بعض الأساتذة الانجليز من العقلانيين وكان أحدهم ماركسيا ، والتحق آخر بالجمهوريين الأسبان ضد فاشية فرانكو . وهكذا .

وكنت منذ البدء معاديا لأفكار أحمد حسين وحزبه « مصر الفتاة » بالرغم من انى ساهمت فى توزيع بطاقات « مشروع القرش » ولكنى شعرت فى وقت باكر جدا بخطورة هذه الجماعة . مشروع القرش استقبلناه على أساس أنه مشروع وطنى ، ولكن قلة الخبرة أو لغير ذلك من أسباب لم يحقق المشروع أهدافه .

كانت التنظيمات شبه العسكرية التى يخلقونها على هيئة كشافة وجوالة وقمصان خضر ، والعلاقة مع أحمد حسنين ومن ثم مع الملك ، كل ذلك كان يحذرنى من هذه الجماعات ، ولا ننسى هنا أن هذه هى الفترة التى تكونت فيها جماعة الضباط الأحرار الذين قاموا بالثورة ، وفى أحضان هذا المناخ تربوا سياسيا . ويتضح من أفكارهم السياسية بعد وصولهم الى السلطة انهم تأثروا بهذه الأفكار الشمولية فى الثلاثينات . وتدلنا مذكرات عبداللطيف البغدادى مثلا على هذا التأثر، بحسنى العرابى المرتد عن الشيوعية والذى اقترب من النازية لدرجة الاقامة فترة فى برلين . وهناك أيضا عزيز المصرى بأفكاره وحركته السياسية المعروفة وعلاقته بأنور السادات .

وباستثناء خالد محيى الدين ويوسف صديق اللذين تأثرا باليسار المصرى ، وثروت عكاشة الذى تأثر بالرومانسية والذوق الفنى الرفيع ، فان الآخرين جميعا تأثروا بأفكار مصر الفتاة والحزب الوطنى والاخوان المسلمين . وأنا أتكلم عن مرحلة التكوين فى الثلاثينات . ولاشك فى أن دخول خالد محيى الدين الجامعة ، وكذلك ثروت عكاشة ، كان من العلامات المميزة لنوعية ثقافتهما .

كنت شخصيا شديد اليقظة منذ أول الثلاثينات لخطورة النازية . ولم يكن المصريون يهتمون كثيرا ، أو لعل بعضهم تعاطف مع ألمانيا ، باعتبارها عدوة بريطانيا . وكان البعض يقف مع الانجليز عن خوف أو انتهازية . ولكن اليسار المصرى وقف ضد النازية عن ايمان وقناعة . ولم يتغير موقفه من الاستعمار لحظة واحدة .

ومن الغريب أن الأفكار الشمولية التى هزمت فى الحرب فوق السطح ، كانت تجد لها فى مصر مسارات ملتوية تحت الأرض ، شأنها فى ذلك شأن التيارات الدينية التى لم يحدث أن شاركت فى السلطة ، ولكنها

دائما كانت تجد المأوى تحت الأرض . وأثناء ذلك خاطبت قطاعات فى المجتمع المصرى غير واضحة المعالم وغير مشاركة فى الحياة السياسية . وهذه القطاعات هى التى تسلمت السلطة فى ١٩٥٢ ، واذا بنا أمام تحالف فكرى - سياسى بين التيار الدينى والحزب الوطنى والى حد ما مصر الفتاة . أما اليسار فلم يبق منه أحد بعد مارس ١٩٥٤ . ولذلك تدهش من الفوضى العملية التى رافقت ثورة يوليو بدءا من رجالها الذين لا يجمعهم خط واحد ، وانتهاء بأفعالها الشديدة التناقض . والثلاثينات فى اعتقادى هى الجذر البعيد لهذه الفوضى ، فالبعض كان مفتونا بهتلر ، والبعض بفكرة الخلافة ، والبعض الثالث بكمال أتاتورك فى وقت واحد . ولست أجد تفسيرا لذلك إلا فى تلك المرحلة التى عشتها ابان الثلاثينات .

أما أنا فكنت اعانى من البلبلة بطريقة أخرى هى التناقض - داخليا - بين العقاد وسلامة موسى وطه حسين ، فقد تواجد الثلاثة معا ، وأحطتهم بدرجة عالية من التقدير . هكذا وجدتنى حينا رومانسيا يترجم شلى ، وحينا عقلانيا ديكارتيا ، وحينا ثالثا يساريا أوروبيا من القرن الماضى . ولكنى فى هذه الفترة لم أكن مطالبا بأية صيغة توفيقية بين الينابيع الثلاثة ، اذ كنت لا أزال فى مرحلة التلقى .

فى عام ١٩٣٥ ، كانت هناك انتفاضة ، وكدت أقتل فى مظاهرة كوبرى عباس التى تفجرت بعد تصريح هور . كانت المسألة الوطنية والدستور قضية واحدة لا تتجزأ . لذلك أتحدث فى المظاهرات المطالبة بالجلاء والمطالبة بالديموقراطية وكذلك وحدة وادى النيل . وحدث اننا لاحظنا الملك فؤاد يتراجع ، وان النحاس تشتد قبضته ومن ورائه الجماهير . وكان الوعد بعودة الدستور . وأقيلت وزارة عبدالفتاح يحيى ، وجاءت وزارة توفيق نسيم . وقد تلقى الشعب هذه التغييرات والوعود بارتياح . ولجأ المثقفون الى الانتظار ، شهرا وراء شهر ، ولا يعود الدستور . ولم يكن الأمر ليحتاج الى أكثر من مرسوم ملكى يلغى دستور صدقى ١٩٣٠ ويعيد العمل بدستور ١٩٢٣ . وكان رأينا فى توفيق نسيم انه رجل سيىء . ولم نكن قد نسينا من ذاكرة الطفولة فى العشرينات كيف خاصم الوفد وهو الذى دافع عن حقوق الملك فى دستور ١٩٢٣ اذ كان رئيس الوزراء أثناء اعداد هذا الدستور عام ١٩٢٢ وكان البلاط الملكى يوجهه الى تخريب دستور ١٩٢٣ الذى صاغته لجنة
اعداد هذا الدستور عام ١٩٢٢ وكان البلاط الملكى يوجهه الى تخريب دستور ١٩٢٣ الذى صاغته لجنة
الدستور فى صورته الأصلية صياغة أرقى كثيرا مما آل اليه بفضل تلبية نسيم باشا لرغبات الملك . ومع ذلك ، فحتى هذا الدستور المخرب كانوا يعطلونه . لقد نص هذا الدستور مثلا على انه « منحة من الملك » ، وعلى حق الملك فى اقالة الوزارات وحل البرلمان . هكذا كنا نكره توفيق نسيم . ولكن صدقى باشا كان يطارد النحاس من مدينة الى أخرى ، وهو الذى أغوى من حاول قتله بالسونكى فتلقى الضربة سينوت بك حنا ومات .

ومن أجل الوصول الى معاهدة بين مصر وبريطانيا بدأت مناقشات فى مجلس العموم البريطانى انتهت بوزير الخارجية السيد صامويل هور لأن يصرح بأن العلاقة بين مصر وانجلترا ستستمر طالما ان هناك امبراطورية بريطانية . وهو يقصد ان احتلال بريطانيا سيستمر . هذا التصريح ألهب الشعور الوطنى فخرجنا فى مظاهرة تطالب بسقوط هور وتوفيق نسيم وعودة دستور ١٩٢٣ . وهذه المظاهرة التى اشتركت فيها بلغت حدا كبيرا من الضخامة ، فقد خرجنا نحن طلبة الآداب من الحرم الجامعى وانضمت الينا الهندسة ثم الزراعة ، وكان المفروض اننا نعبر كوبى عباس لنأخذ كلية الطب من القصر العينى . ولما وصلنا الجيزة عبرنا كوبرى عباس الى قرب نهايته تقريبا حين شعرنا بحركة غير عادية اذ كانوا يفتحون الكوبرى . وكان هذا هو الكمين الذى أعدته وزارة الداخلية للطلاب ، أى يتركوننا نعبر ويحاصروننا بين الجيزة والروضة ، ثم يفتحون الكوبرى ، وتنفرد كل مجموعة من الأمن بمجموعة من الطلاب . وهذا ما حدث . فتحوا الكوبرى اذن وقفز البعض وسقط آخرون فى النيل والبعض اتجه ناحية الجيزة والبعض الآخر فى اتجاه الروضة . وكنت شخصيا قد وصلت قرب نهاية الكوبرى ففوجئنا بعشرات من الجنود والضباط والكونستبلات المصريين والانجليز . بعضهم أطلق الرصاص من المسدسات والبعض الآخر من البنادق والبعض الثالث كان يضرب بالهراوات . وسقط من الطلاب جرحى وقتلى ، فقد لقى ثلاثة مصرعهم من

طلقات الرصاص ، احدهم من كلية الآداب هو عبدالحكيم الجراحى والآخر من كلية الزراعة هو عبدالمجيد مرسى والثالث ربما كان اسمه عفيفى من دار العلوم .

وبالنسبة لى فقد كنت أخجل من الجرى ، ولا أحب أن أبدو ضعيفا ، فقلت ان الجرى عيب واننى سأمشى بتؤدة كأن الأمر طبيعى وسأجازف . وفعلا كان لهذا التفكير نتيجة ايجابية فلم يشعر البوليس باننى أحد طلاب المظاهرة ، بل ربما تصورت الشرطة اننى أحد رجال الأمن السرى لانه من غير المعقول ان يمشى طالب بهذا الهدوء . وما ان عبرت الجهة الأخرى حتى ركبت تراما فارغا من الركاب . وقد نقل الطلاب الجرحى الى مستشفى القصر العينى .

وعندما أقبلت معاهدة ١٩٣٦ كان موقفى هو القبول واللعنة ، أى نقبلها ونلعنها ، فلم أكن واثقا فى البنود التى نصت عليها المعاهدة ، وقد استأت من الدفاع الحار للوفد عن هذه المعاهدة حيث كان قد بالغ فى وصفها بوثيقة الشرف والكرامة . لقد أثمرت بعض النتائج الايجابية فى الحياة السياسية المصرية ، ولكنها احتوت على عدة ثغرات . وأصبح للمعاهدة أنصارها وخصومها . أما أنا فكنت متحفظا . وقد دخلت فى حوار مع أحد أساتذتى هو كريستوفر سكيف (وكان أستاذ الشعر والدرامافى كلية الآداب) ، وكان يحاول اقناعى بأن بريطانيا ستجلو عن مصر بعد عشر سنوات حسب نصوص المعاهدة التى يقول احدا بنودها باعادة النظر فيها بعد هذه السنوات العشر . ولست أنسى هذه الجلسة العاصفة مع سكيف ، وكنا حوالى عشرة من الطلاب . قلت له انكم تكذبون كثيرا فما الذى يحدث اذا لم تخرجوا بعد عشر سنين ؟ وحينئذ قال لى عبارة شديدة الغرابة والاثارة هى : سيكون ذلك خطيئة ضد الروح القدس . وكانت هذه كلمات رجل لا يملك شيئا يقوله ، ولم أتمالك نفسى من (الشخر) تقريبا . ولازال صوته فى أذنى الى الآن ، وهو يحاول استغفالنا بهذه الرموز التى لا علاقة لها بالموقف اطلاقا .

(٢)

من أحداث ١٩٣٥ البارزة عودة طه حسين الى الجامعة بعد « طرده » منها على وجه التقريب . وكان يسكن فى مصر الجديدة حينذاك . ولما عرف الطلاب موعد عودته انتظروه حتى خرج من سيارته وحملوه على الأعناق الى كلية الآداب ، وكان عميدها منصور فهمى . وقد شاركت فى الاستقبال ، وكان رأى الطلاب هو ادخاله الى غرفة العميد ، أما هو فطلب منا مصاحبته الى قسم اللغة العربية . ساعة كاملة من الهتاف بحياته . وانتظرنا ان يأتى منصور فهمى لتحيته ، فانقلبت المظاهرة ضده .

هذا مشهد لا أنساه . ويجب ان نتذكر ان طه حسين فى ذلك الوقت كان قريبا من الأحرار الدستوريين . ولكن المشهد الثانى الذى لم أحضره عام ١٩٣٨ فقد قرأت عنه فى الصحافة الانجليزية بعد سفرى الى بريطانيا . قرأت ان الطلاب هجموا على مكتب طه حسين واعتدوا عليه . ولم يكن الكلام واضحا فلم أفهم معنى الاعتداء ، وهل هو السباب البذىء أم التطاول بالأيدى .

أقول هنا اننى أثناء وجودى فى كلية الآداب ، أى قبل السفر الى انجلترا ، كنت شديدة الارتياب فى الطقس السياسى . كان الذين يحملون الدعوة الى « جبهة وطنية » توقع على المعاهدة من خصوم الوفد مثل على ماهر وعلى الشمسى . وكان الانجليز حريصين على اشراك كل من يتوسمون فيه أى مستقبل سياسى فى التوقيع على المعاهدة .

وتعددت المظاهرات المتناقضة . مظاهرة ضد تعليم البنات . ولم يكن عددهن كبيرا فى الجامعة منذ نصف قرن ، وأكثريتهن كن يتعلمن فى كلية الآداب . ومن التقاليد ان يفتتح عمداء الكليات العام الدراسى بمحاضرة . كنا نجتمع فى المدرج ٧٨ وهو المدرج الكبير على يمين الداخل الى كلية الآداب . وكنا

فى أوائل العام حين وقعت احدى هذه المظاهرات . دخل علينا طه حسين وخطب فينا قائلا :

لا يضـــــير البحـــــر أمسى زاخـــــرا
إن رمـى فيـــه غـــلام يـحـجـر .

وهو بيت ركيك من الشعر السخيف وغالبا من انشائه . ولكن «الرسالة» وصلتنا، فهو يقصد الغمز من هؤلاء الداعين الى عودة المرأة الى البيت ، وقام الطلاب يصفقون ويهتفون ، فما كان منه إلا ان استطرد : « اغزوهم قبل ان يغزوكم ، فوالله فما غزى قوم فى عقر دارهم إلا ذلوا » . وكان ذلك تحريضا لطلاب الآداب على طلاب الحقوق الذين قاموا بالمظاهرة . كان عدد الطالبات فى الحقوق قليلا جدا ، ولكن التظاهر وصل الى حد الايذاء البدنى ، فكان طه حسين قد استهول من طلاب الحقوق ان يطردوا الطالبات ، وكأنه أراد ان يستحث فينا مواجهة الموقف . طلاب الآداب كانوا مسالمين فى العادة ، أما طلاب الحقوق فكانوا يجيدون الخطابة والشغب ، تدعمهم الأحزاب السياسية .

□□□

كان ترتيبى الأول فى جميع سنوات الدراسة . وكان تفوقى على بقية زملائى كبيرا لدرجة ان المسافة بينى وبين الثانى كانت بفرق ٢٥ فى المائة ، أى انه حصل على ٦٢ فى المائة وحصلت أنا على ٨٧ فى المائة . وبسبب هذا التفوق أوفدتنى الجامعة فى بعثة لدراسة الأدب الانجليزى فى كيمبردج .

أعتقد ان كتابى « مذكرات طالب بعثة » يشتمل على أغلب أحداث تلك المرحلة . وقد أهديته الى « واهبة السعادة » وهى مادلين برنيه التى تعرفت عليها فى الطريق من فرنسا الى انجلترا على ظهر المركب حيث أصيبت بدوار البحر فساعدتها ، وتطورت العلاقة الى قصة حب تدرى بها زوجتى التى حكيت لها كل شيء قبل الزواج . ومادلين برنيه موجودة فى ديوانى . وقصيدة « الحب فى سان لازار » فيها جملتان تقول إحداهما :

« قبلت يدها قبلة دامت من بونتواز الى باريس » وهى أيضا « ميمى » فى السونيتات . وعندما ذهبت الى فرنسا عام ١٩٤٦ عرفت انها ليست فى باريس وانما فى بوردو . وقد سافرت اليها واكتشفت انها مخطوبة وستتزوج فانسحبت من حياتها نهائيا . . حتى اننى كنت أمزق رسائلها لى وقد بلغت العشرين .

ثم تعرفت على زوجتى فى عيد الحرية (١٤ يوليو ١٩٤٧) . وكنا نرقص تحت تمثال أوجست كونت فى ساحة السوربون (الحى اللاتينى) . وكان شاهدا زواجى مصطفى صفوان وبكر حمدى سيف النصر .

كنت قد عدت الى مصر عام ١٩٤٠ فى المرة الأولى ، ومن الطبيعى ان أعمل فى جامعتى التى أوفدتنى للدراسة فى انجلترا . فوجئت بـ « سكيف » وهو يقول لى انه ليس هناك « جدول » لى . كان هو رئيس قسم اللغة الانجليزية وآدابها ، وهو الذى يوزع « الجداول » على المدرسين والأساتذة . قلت فى نفسى : ليكن فأنا باحث وأستطيع البقاء فى منزلى . وذهبت إلى أحمد أمين عميد الكلية آنذاك ، ورويت له ما حدث من سكيف دون تعليق من جانبى ولا من جانبه .

وأخذت سيارة أجرة وتوجهت الى وزارة المعارف ، وكان طه حسين مستشارها الفنى . وربما كان نجيب الهلالى هو الوزير ، لا أذكر . سألنى الدكتور طه : ماذا فعلت ؟ فحكيث له موجزا عن البعثة وما أنجزته ثم عودتى ومقابلتى لسكيف وأحمد أمين . حينئذ طلب الرجل من سكرتيره فريد شحاته ان يصله بأحمد أمين ، ونفذ فريد الطلب ، وأمسك طه حسين بسماعة التليفون وقال لأحمد أمين : أنا عندى الآن لويس عوض ، قل لسكيف ان « يبطل لعب » ، متشكر . ووضع السماعة .

هكذا نستطيع ان نتخيل موقف الانجليز وحجم طه حسين الذى التفت الى قائلا : اذهب الآن الى الجامعة وقابل سكيف . وذهبت فعلا ، وفوجئت بـ « سكيف » يستقبلنى بالأحضان ويعطينى الجدول . انها تجربة فريدة فى حياتى لا أنساها . كانت حياتى فى بريطانيا ومراسلاتى مع سكيف وغيره قد أفهمت الجميع اننى أفكر تفكيرا مستقلا وصل بى الى معسكر مختلف . والحقيقة ان تربيتى الأولى ونشأتى السياسية والحركة الوطنية المصرية ، كلها كانت الأساس الذى وضعنى فى معسكر الشعب منذ البداية . ولم تزدنى الحياة الفكرية فى بريطانيا إلا اصرارا على مكافحة الاستعمار . ولاشك فى ان هذه الأمور كانت واضحة فى

ذهن سكيف وهو يعاملنى على النحو الذى عاملنى به فور لقائى به بعد العودة . ومن الغريب اننى استفدت من هذا الرجل ثقافيا حتى اننى أهديته أحد كتبى . ولكن اعترافى بفضله فى التعليم شىء وموقفه منى بسبب آرائى شىء آخر .

فى كيمبردج رأيت الشعراء الكبار أودن وستيفن سبندر وسيسيل دى لويس وهم يأتون الينا ويحاضرون فينا . وأذكر مناظرة فى اتحاد الجامعة عنوانها « الامبراطورية البريطانية تهديد مستمر لسلام العالم » . وكان المشاركون فى المناظرة من كبار المفكرين والأساتذة بالاضافة الى الطلاب . هذا الجو من الحرية الفكرية كان له أثره فى ترسيخ بعض المعانى التى يصعب اقتلاعها . وهو نفسه ما حدث لزملائنا فى فرنسا ، كمحمد مندور مثلا .

وكنت ما ان وصلت الى لندن عام ١٩٣٧ حتى أخذت أتردد على المتحف البريطانى ، اذ بقيت فى العاصمة شهرا قبل أن أتوجه الى كيمبردج . وقد تكرست فى داخلى طيلة الفترة التى أمضيتها فكرتان وقيمتان هما الاشتراكية والديموقراطية . وكان من الممكن ان نلمس الديموقراطية فى الغرب كانجاز وحيد ، ولكن فى مصر لم يكن ذلك ممكنا . كان لابد لمجتمع فقير منهوب من ان تكون هناك برامج اجتماعية للديموقراطية . أى اننى بعد عودتى الى مصر لم أتصور ان الصيغة الليبرالية كاملة بحد ذاتها لاصلاح الأوضاع فى بلادى ، وانما لابد من صيغة أرقى تتيح للمجتمع ان ينتقل اقتصاديا واجتماعيا الى مرحلة أرقى .

وقد علمنى أساتذة انجليز من الاشتراكيين والشيوعيين . ومن بين هؤلاء أستاذ اسمه ديفيز علمنا الحضارة وتاريخ الفكر ، فكان يقرر علينا كتبا تشرح لنا النظم السياسية . وكان هذا الشرح يتضمن توجيها الى الاشتراكية . ولكنه لم يثمر فى أغلب الطلاب . غير أنى بسبب ما قرأته لسلامة موسى قبل ذلك ، كنت مستعدا لتقبل هذه الأفكار . ولم يكن الأمر مقصورا على دراسة الماركسية ، بل تجاوزه الى بقية المدارس الاشتراكية الديموقراطية والفلسفات المحافظة أيضا . أى اننا درسنا ماركس وآدم سميث ومالتوس وجون ستيوارت ميل . ولكن التجاوب فالاختيار من بين هذه الاتجاهات قد تبلور وتحدد بسبب عوامل متعددة من بينها التربية والثقافة ومستوى الوعى وما الى ذلك .

عدت الى مصر فى أغسطس أو سبتمبر عام ١٩٤٠ عن طريق جنوب أفريقيا . وكان احد أساتذتى (ويدعى هالوى) يعيرنى الكتب الفكرية والسياسية ، ومنه قرأت « سوريل » . جاءنى ذات يوم وقال لى ان هناك ناديا اسمه « الاتحاد الديموقراطى » للشيوعيين المصريين فتعال أعرفك بهنرى كورييل واخيه راؤول وببعض المثقفين المصريين حتى ندرك ماذا حدث فى مصر . كان ذلك فى ديسمبر عام ١٩٤٠ . وكان مقر النادى فى شارع الفضل بجوار القنصلية الفرنسية الآن بالقرب من البنك الأهلى - فرع سليمان باشا فى ذلك الوقت . أى فى « وسط البلد » . وذهبت فعلا ، ووجدت ناسا يخطبون . وهناك تعرفت على رمسيس يونان وكامل التلمسانى وفؤاد كامل . وكان الاخوان كورييل حاضرين ، وبعض الفتيات الأجنبيات . والقضية التى يتناقشون فيها هى الفلاح المصرى . ولغة الحديث كانت من النوع « البزرميط » أو الهجين بين الفرنسية والعربية . وقد وجدت صعوبة فى التجاوب مع الاخوان كورييل ، ولم أشعر بارتياح . ولكنى تجاوبت مع المصريين من أمثال رمسيس والتلمسانى . ولقد التقيت كورييل بعدئذ مرتين أو ثلاثة ، ولكن لم يحدث الانسجام ولم تنشأ الصداقة . ولم أعد أذهب الى هذا النادى وقلت رأيى لهالوى . وبعد شهور قيل لى ان راؤول كورييل سافر ليعمل فى راديو برازفيل ، أما هنرى فقد استمر فى مصر .

وربما فى ١٩٤٢ كانت هناك مجلة « حرية الشعوب » التى يكتب فيها هؤلاء الشباب الذين اقترحت عليهم اسم المحامى اليسارى مصطفى كامل منيب ليرأس تحرير مجلتهم وقد كانت على وشك المصادرة لانها قديمة وتكاد تكون بلا صاحب ، فامتيازها مهدد بالضياع . وكان لى صديق من كيمبردج يدعى أنور فراج لا علاقة له بالسياسة ، وانما رجل أعمال يشتغل والده النوبى المليونير ببيع الصحف كمتعهد كبير . وفاتحت أنور فيما اذا كان يود شراء امتياز هذه الصحيفة .

شعرت فى ذلك الوقت بان كورييل له نفوذ غريب على الآخرين . ولكنى أدركت ان يونان والتلمسانى وكامل مجموعة أخرى لا تخضع لهذا النفوذ ، وان لها ممولا واضحا هو جورج حنين . هذه المجموعة وصفت بانها تروتسكية ، ولكن الثقافة هى التى ميزتها ، وكذلك الفن . جورج شاعر ، ورمسيس رسام وكذلك فؤاد كامل ، والتلمسانى كان سينمائيا . كل منهم له عالمه الخاص المتفرد ، ولكن يجمعهم التجديد والتجريب . جورج هو ابن صادق باشا حنين . هو وزملاؤه أسسوا « الفن والحرية » . أما أنور كامل فهو الذى قاد « الخبز والحرية » والمجلة التى صدرت بعد بداية الحرب فى أول يناير ١٩٤٠ باسم « التطور » . ويمكن القول بان المجموعتين أبناء عمومة . ولست أعرف الى الآن ما اذا كانت « الخبز والحرية » تنظيما أم مجرد شعار سياسى للجناح الفنى الذى سمى « الفن والحرية » . لا أعرف . قبل ذلك بوقت قصير كان أنور كامل قد أصدر كتابه « المنبوذ » وقد صودر كما أعتقد . وقبل نهاية الحرب تنازل سلامة موسى عن امتياز « المجلة الجديدة » لرمسيس يونان ومجموعته . ثم جاء صدقى باشا عام ١٩٤٦ فاغلق هذه المجلات كلها دفعة واحدة .

كان واضحا لى ان كورييل هو زعيم المجموعة الأقرب الى الستالينية ، وان الهوة عميقة جدا بين هذه المجموعة والمجموعة الأخرى الأقرب الى التروتسكية أو ما يسمون كذلك . هذه التسميات أطلقت على المجموعتين ولا اجتهاد لى فيها . ولكنى أعتقد ان مجموعة جورج حنين ورمسيس يونان وأنور كامل وكامل التلمسانى ولطف الله سليمان وفؤاد كامل هى مجموعة المثقفين أى الأقرب الى الثقافة منها الى السياسة . وأغلبهم كان يقيم فى درب اللبانة ، وكانت نسبة الفنانين التشكيليين بينهم عالية جدا . وكانوا مهتمين بقراءة اندرية بريتون واراجون ، وثقافتهم أساسا فرنسية . وقد حاولت ان أرسم صورة لتلك الحقبة فى مقدمة رواية « العنقاء » . وكنت قد تعودت فى أوروبا على ان الحديث اليومى يدور حول التجديد فى الثقافة . ولما عدت بدأت أشعر بالغربة فى الجامعة لانعدام هذا التقليد . ولذلك وجدت فى هؤلاء خارج الجامعة مناخا أقرب لى . أقول أقرب من حيث عنايتهم بالفكر والفن وانشغالهم اليومى بالثقافة كما كان حالى فى انجلترا أو حالى مع محمد مندور فى باريس . ولكن هناك فروقا كثيرة بينى وبينهم فى مقدمتها اهتمامهم باللاوعى ، ولم أكن أنا كذلك . على العكس كنت مهتما بالالتزام . وقد اعتبرت بلوتلاند قصة تقدمية كتبت قصائدها فى انجلترا بين عامى ١٩٣٨ و١٩٤٠ . هذا بالاضافة الى المقدمة الصريحة الواضحة ، ومقدمة « فى الأدب الانجليزى » ومقدمة « فن الشعر » لهوراس ، ومقدمة « بروميثيوس طليقا » فكلها تنم عن درجات من الالتزام .

كنت مقتنعا فى ذلك الوقت ، وأنا فى أوروبا ، بأن الآداب واللغات كالأحياء تتطور ، وانه لا يمكن تحنيط اللغة أو الشكل الأدبى فى تابوت الى الأبد . ولم أكن أول من أدرك أبعاد المسألة فى الشعر ، فقد كان بيرم التونسى يكتب شعرا بالعامية المصرية . ولكن تأثرى بـ « ت . س . اليوت » ربما هو الذى شجعنى على تجديد البنية الوزنية فى القصيدة . كنت أرى فى الشعر الأوروبى أشياء ذات دلالة ، كاختفاء الرباعيات والخماسيات من القرن الماضى . كانت شائعة عند لامارتين وتينسون ، كالنوع الذى كان يكتبه على محمود طه فى « لست أدرى » مثلا . والذى حدث ان الشعر الأوروبى خرج بأوزانه عن التقليد بدءا من براوننج .

وفى ١٩٤٢ كما أظن كتبت « مذكرات طالب بعثة » فى العامية أيضا ، وهى من النثر . وكان توفيق الحكيم قد جرب الكتابة بالعامية مثل « رصاصة فى القلب » وقد عاتبه طه حسين وآخرون على ذلك . وقد انحزت الى توفيق الحكيم حتى اننى أهديته سونيتا من السونيتات التى كتبتها فى انجلترا . كان يكتب الحوار فى العامية ، فاهتاج عليه المحافظون . ولكنهم عينوه فى مجمع اللغة العربية ، وكف عن الكتابة العامية . ولكن اللغة بقيت من همومه الكبرى .

كان مظهر هنرى كورييل بسيطا يلبس بنطلونا قصيرا ، وهو نحيف كغاندى تقريبا ، متقشفا ، ولكن والده كان رجل أعمال . وكانت هناك دار نشر الثقافة الحديثة يرأسها سعيد خيال ، وربما الراحل شهدى عطية أيضا .

وكانت هناك دار الأبحاث التى قادها فيها أظن عبدالمعبود الجبيلى . ولكنى لم أتعرف على أعضاء هذه الدار . تعرفت أكثر على شهدى ، غير ان مشكلتى كانت هى اقتناعى بان عبء اليسار يقع فى المقام الأول على المثقفين لا على العمال . كما انى لا أتصور مثقفا يساريا كاسماعيل صبرى عبدالله أو فؤاد مرسى أو محمد سيد أحمد يستطيع ان يقود العمال والفلاحين . وكنت قد تعرفت على شهدى عطية فوق سطح المركب أثناء عودتى من انجلترا ، وفهمت انه حصل على دبلوم تعليم اللغة الانجليزية من جامعة اكسترا . وقد شعرت به كانسان راق ومتحضر .

وأذكر انى عام ١٩٤٧ حين تزوجت كنت أسكن فى بنسيون فى شارع بستان ابن قريش (بالقرب من ميدان التحرير الآن) . وكانت صاحبة البنسيون سيدة ايطالية . وذات يوم فوجئت بشهدى فى البنسيون ، وشاهدتنى هذه السيدة وأنا أصافحه بحرارة فسألتنى : هل تعرف الدكتور جودة ؟ وسألته بدورى عما اذا كان يسكن فى البنسيون فقال لى : سأخبرك فى ما بعد . وأعادت السيدة الايطالية سؤالها : هل أنت تعرف الدكتور جودة ؟ فادركت انه اسم مستعار . وبعد قليل انفردنا أنا وهو حيث صارحنى بان البوليس يتعقبه وانهم يطاردونه للقبض عليه ، وانه مختبىء هنا تحت اسم مستعار . ولما كنت أسكن فى الطابق الثالث ، فقد لاحظت ان هناك « مخبرا » يذهب ويجىء أمام العمارة التى يقع فيها البنسيون . واشتغلت « ناضورجى » لشهدى ، أى انى كنت أراقب الشرطى وأرصد حركاته وأخبر بها شهدى حتى لا يغامر بالخروج . وقد أحببت هذا الرجل من رحلة المركب واقامة البنسيون ، بالرغم من اختلافى السياسى معه . والغريب ان زوجتى حين شاهدته فى اليوم الأول سألتنى : هل هذا الرجل زعيم ؟ كانت هذه الملاحظة غريبة لانها سيدة فرنسية ترى مصر للمرة اولى ، وهذا هو الشهر الأول لاقامتها فى البلاد . كان يتكلم معى بالعربية ومعها « بفرنسيته المكسرة » ، مما يدل على انها التقطت فى شخصيته شيئا خاصا لا تعبر عنه اللغة .

فى أوائل ١٩٤٦ حين جاء اسماعيل صدقى مرة أخرى الى رئاسة الوزارة ، قمت بأول عمل سياسى فى حياتى ، فقد قالوا ان الانتخابات فى الجامعة ستجرى . وحينئذ جمعت لطيفة الزيات ومحمود أمين العالم ومصطفى سويف وعباس أحمد وبهيج نصار وأمين عزالدين وبقية الطلاب الذين كانوا يحضرون معى سماع الموسيقى الكلاسيكية . وكنا نسمى أنفسنا « جمعية الجرامافون » ، وهى جماعة من الشباب المستنير . جمعتهم فى البنسيون ، وهو نفسه الذى التقيت فيه بشهدى فى ما بعد . وقلت لهم ان الاخوان ينظمون أنفسهم ، وكذلك الوفديون ـ وعليكم أنتم أيضا ان تنظموا أنفسكم وتتحدوا . انتخابات اتحاد كلية الآداب تحتاج الى ان تنسوا اختلافاتكم مؤقتا وتختاروا من بينكم من يمثلكم ، لانكم اذا رشحتم أنفسكم جميعا ، فسوف تتفتت قوى التقدم وتتسلم القيادة القوى المحافظة . سأترككم الآن لمدة ساعة تناقشون الأمر ، وحين أعود تكونون قد توصلتم الى قرار . وخرجت . عدت بعد ساعة فوجدتهم انتهوا الى اختيار عباس أحمد ولطيفة الزيات . وبالفعل نجح الاثنان . ولم تنجح الرجعية المصرية فى كلية الآداب ، بل كان اليسار والوفد فى المقدمة . ثم تكونت اللجنة التنفيذية للطلبة والعمال ، وهى أعرض جبهة وطنية تقدمية . وكان دورى تقريبا « واسطة خير » بين الطليعة الوفدية والشيوعيين .

وحدث أننى غادرت فى الصيف الى أوروبا . واستطاعت القوى الرجعية ان تجهض مشروع الجبهة الوطنية . واستكمل اسماعيل صدقى المهمة باصدار التشريعات المعادية للحريات ومصادرة الصحف واعتقال المثقفين من سلامة موسى الى محمد مندور الى محمد زكى عبدالقادر . وعلمت فى ما بعد أن اسمى كان مدرجا فى قوائم الاعتقال . علمت بذلك من وكيل النيابة الذى أصدر أوامر القبض بتهمة الاشتراك فى عضوية رابطة مكافحة الاستعمار . ولم أكن شخصيا عضوا فى هذه الرابطة ان وجدت . ولكن المنشورات التى تكافح الاستعمار كانت تصلنى دائما . وقد قال « المتهمون » انه يشرفهم أن يكونوا أعضاء فى مثل هذه الجمعية لو انها كانت موجودة بالفعل .

أما جمعية الجرامافون فلم تكن لها علاقة بالسياسة ، ولم تكن جمعية بالمعنى القانونى . ولكن الذين يهمهم تذوق الموسيقى الكلاسيكية كانوا غالبا من الشباب التقدمى المستنير . وفى انجلترا كنت أحضر مع زملائى هذه الأمسيات التى نستمع فيها الى كبار الموسيقيين فى العالم ، ونتناقش حولها دون أن يعنى ذلك اشتراكا فى ميول سياسية واحدة ، وانما هى جزء من الحركة الثقافية العامة .

أما فى مصر فان الحركة الثقافية لم يكن من تقاليدها الثابتة تذوق الموسيقى ودراساتها كالفن التشكيلى مثلا . وكانت الحركة الموسيقية ذاتها متخلفة . لذلك تكونت جمعية الجرامافون لتزرع تقليدا ثقافيا يتكامل مع بقية أشكال النشاط الفكرى والفنى ، وأيضا لتعوض النقص الكامن فى تخلفنا الموسيقى . وقد بدا ذلك كما لو انه نشاط تقدمى . وهو بالفعل كذلك دون الارتباط بدلالة سياسية . ولكن التخلف العام كان يجعل من الثقافة الرفيعة نشاطا تقدميا .

وقد وقعت جمعية الجرامافون أثناء الحرب فى أزمة ، ربما بسببها استضفت الجمعية فى بيتى . كنا نتكلم ذات مرة مع بعض أعضاء « المجلس البريطانى » عن نشاط الجمعية فاقترح مدير المجلس ان تنتقل الجمعية الى المجلس حيث توجد مكتبة موسيقية ضخمة لدى الجيش البريطانى « ويمكن استعارة ما تشاءون » . كنت أطلب من الكلية أن تشترى لنا بعض السيمفونيات والكونشترتات ، ولكنها بدأت تعتذر بأن الاعتمادات لا تسمح فكنت أدفع من جيبى ثمن الاسطوانات . وبالطبع كان مرتبى محدودا ولا يمكن الاستمرار على هذا النحو . لذلك اقترح مدير المجلس أن نستمع الى الموسيقى التى نحددها فى احدى قاعات المجلس . وفعلا مضت الأمور فى الشهر الأول بصورة مرضية .

وفجأة بدأ يحضر لنا اسطوانات لم نطلبها ، لموسيقى انجليزية حديثة . ولم تكن هناك موسيقى انجليزية إلا فى النصف الأول من القرن . كان لديهم موسيقى عظيم اسمه بيرسل فى القرن السابع عشر . ولكن بين هذين التاريخين لم تكن هناك تقاليد موسيقى انجليزية باستثناء الموسيقى الفولكلورية طبعا . تضايقت وكلمت مدير المجلس بصراحة وقلت له انه من الصعب تعريف المثقفين المصريين بإلجار قبل تعريفهم بيتهوفن . وليس الموسيقيون الانجليز المحدثون إلا من الدرجة الثانية . أجابنى بصراحة مماثلة انه من الطبيعى كذلك أن أبرر استعارتى للاسطوانات بأنكم تسمعون الموسيقى الانجليزية . قلت له فى الحقيقة ليست هناك جنسية للموسيقى العظيمة . ولكن « الدعاية » كانت قد وصلت الى هذه الدرجة للأسف . وقلت لأعضاء الجمعية أن أفضل الحلول عدم الحضور ، وحينئذ أقول لمدير المجلس البريطانى أن الأعضاء لا يحبون هذه الموسيقى . وانقطع الطلاب عن الحضور . وكان ممن يواظبون صالح عبدون وسليمان جميل وجمال عبدالرحيم ويوسف السيسى وجرانه . وعدت الى كلية الآداب أطلب الاعتمادات للموسيقى . وحدث أن أصاب الجرامافون عطل فلم تستطع الكلية اصلاحه . وفى هذه الفترة استضفت الجمعية فى منزلى .

□□□

أظن أن العمل العلمى كان وسيلتى اللا واعية للابتعاد عن السياسة . كنت قد حصلت على الماجستير من كيمبردج عن لغة الشعر فى الأدبين الانجليزى والفرنسى . ثم حصلت على الدكتوراة من برنستون عن أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الانجليزى والفرنسى . وكان هذا العمل الجاف يحمينى من الانغماس فى السياسية ، ولو فى اللا وعى .

ولكننى اكتشفت انى كنت أربى الشباب فى الجامعة تربية نظرية تقدمية ، ثم يأخذهم كورييل فى تنظيمه أو أنور كامل فى « الخبز والحرية » . وقد ألقى القبض فعلا على مصطفى سويف فى هذه الفترة مع أنور كامل ، وكذلك يوسف الشارونى . وقد أصيب سويف والشارونى بالذعر من الاعتقال ، وأصبحا بعدئذ يسيران « جنب الحائط » . ويبدو أن هذه الخاتمة نتيجة الوداعة التى يتميز بها كلاهما .

ولأننى درست الأدب والنقد دراسة منهجية ، فاننى لا أستطيع أن أحدد أسماء بعينها للنقد أو المدارس الفنية التى تأثرت بها ، فلقد تأثرت بكل شىء ، لأنه ليست هناك حواجز قومية بين الآداب والفنون . . فالكلاسيكية واحدة بين ايطاليا وفرنسا وانجلترا ، والرومانسية واحدة بين ألمانيا وغيرها . وهكذا تعلمنا

البعد الانسانى للثقافة فكانت الفروق المحلية بسيطة ، والجوهر واحد . وأى مثقف درس دراسة منهجية سيؤكد لك وحدة الثقافة الانسانية مهما بالغت فى التخصص .

وأظن انى مدين لـ« تين » بفكرة ارتباط الأدب بالبيئة . ولكن دراستى للتاريخ والفكر الماركسى هى التى نبهتنى الى الدورات الحضارية فكنت أرصد العلاقة بين الرومانسية فى الموسيقى والرومانسية فى الأدب أو أتابع العلاقة بين الكلاسيكية فى التصوير والكلاسيكية فى الشعر ، وهكذا فى العصر الواحد . ثم أدرس أسباب هذه الظاهرة وأحللها حسب العوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى السياق التاريخى .

ولكنى فى تلك الفترة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وثورة ١٩٥٢ كنت مؤرقا من أهوال الحرب ومن الاغتيالات السياسية فى مصر . وبدت الأحوال كما لو اننا وصلنا نهاية المنعطف ، فالباشوات لا يريدون أى اصلاح نسبى أو جزئى ، والحكومة تتهم كل من ينادى بهذا القدر أو ذاك من التغيير بالشيوعية . كان أى وطنى « شيوعيا » فى نظر الرافضين للتغيير ، ويدا « صدام الأقدار » فى الأفق . وفى هذه الظروف بين عامى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ كتبت رواية « العنقاء » التى شطبت منها الرقابة حينذاك فلم أنشرها . وهى رواية ضد العنف لا ضد الماركسية . وكما كتبت فى المقدمة كنت أود أن أكتبها عن الاخوان المسلمين ولكنى لا أعرفهم كبشر من لحم ودم ، فاتخذت من بعض الشيوعيين الذين أعرفهم نماذج روائية أقول من خلالها انى ضد العنف ولو من أجل الخير . انها ليست رواية مع أو ضد الماركسية ، ولكنها رسالة ضد العنف .

وفى هذه الفترة أيضا كتبت « الرد على انجلز » وهو لم يزل مخطوطا الى اليوم بحوزة ابن عمى فوزى حبشى (راجعت المهندس فوزى حبشى ـ وهو من القيادات اليسارية ـ ان المباحث استولت على المخطوط فى احدى حملاتها) . وهو أيضا ليس كتابا ضد الماركسية ، ولكنه مناقشة فى ضوء نتائج العلم الحديث حيث تحتل « الصدفة » و« الاحتمال » مكانة هامة . وهو الأمر الذى لا يعترف به أو لم يكن يعرفه انجلز وهو يكتب عن الحتمية فى كتابه « جدليات الطبيعة » . والنسخة الوحيدة منها ودعتها لديك يا غالى شكرى امانة لاتنشر الا بعد وفاتى وفى الوقت المناسب مع دراسة بقلمك توضح الامور .

ومن المخطوطات التى لم تنشر أيضا للآن ، مسرحية « محاكمة ايزيس » التى كتبتها عندما عين كريم ثابت مستشارا صحفيا للملك .

وعلى العموم ، فان ما يسمى لدى النقاد بكتاباتى الابداعية من شعر ونثر ، هو ثمرة القلق الحاد الذى يصيبنى فى الأزمات الكبرى بما يشبه الانفجار الوجدانى العنيف . ولقد كانت تلك الفترة بين نهاية الحرب العالمية الثانية ونهاية الحرب العربية ـ الاسرائيلية الأولى ، قبلهما بقليل وبعدهما بقليل ، من أخطر المراحل التى أشعرت كل مصرى بان « التغيير » قريب . كانت مصر قد وصلت الى الحافة التى سبق لها ان وصلتها عام ١٩١٨ أى انه كان واضحا لنا ان ثورة ١٩١٩ يمكن ان تتكرر بمضمون اجتماعى جديد . وكان هذا المناخ هو السبب فى اختيار صدقى لرئاسة الوزارة عام ١٩٤٦ ليحول بقوانيه القمعية واجراءاته الاستثنائية دون التغيير الكبير المتوقع .

وكانت عودة الوفد عام ١٩٥٠ نتيجة طبيعية لكفاح الشعب المصرى منذ عام ١٩٤٥ . وعام ١٩٥١ ذهبت الى برنستون فى الولايات المتحدة لأقابل النقاد وأتعرف على مدارس النقد الجديد . وأثناء وجودى هناك احترقت القاهرة . كنت حاصلا على زمالة جامعة برنستون لمدة عام ، ثم عرضوا علىّ عاما آخر فاعددت رسالة الدكتوراه ، ولم تكن فى البرنامج قبل ان أسافر . وحصلت على الدرجة العلمية عام ١٩٥٣ وعدت الى مصر . كانت ثورة يوليو قد حدثت .

(٣)

الى وقت قريب بدا لى الأمر كما لو انه فى كل عقد من الزمان يباغتنى انفجار فنى ، فأكتب شعرا أو رواية أو مسرحية . كان القلق فى العهد الملكى والعهد الناصرى خصبا ، اذ كان هناك أمل . عندما خرجت من الجامعة عام ١٩٥٤ وذهبت للعمل مترجما فى الأمم المتحدة كتبت عام ١٩٥٥ « المكالمات أو شطحات

الصوفى » . ولما خرجت من المعتقل عام ١٩٦١ كتبت « الراهب » . هذا هو القلق الخصب . فى زمن السادات كان هناك قلق أيضا ، ولكنه القلق الذى لا يأتى بشعر أو بنثر ، أقصد انه ليس قلقا خلاقا .

لما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وكنت فى الولايات المتحدة ، شعرت بأن رأسى فى السماء ، لان الأمريكيين كما قلت كانوا فى أعماقهم يحتقرون مصر والمصريين . ومن جهة أخرى وفى الوقت نفسه شككت فى هوية الثورة لقدومها من الجيش ، وأحسست بأنها جاءت لاجهاض الثورة الحقيقية . وقد زادت شكوكى بحكم الاعدام الذى أصدرته على العاملين خميس والبقرى فى كفر الدوَّار . ثم وصلت هذه الشكوك الى الذروة بسبب أحداث مارس ١٩٥٤ حين وقع الانقسام الكبير بين العمال والمثقفين . خرجت بعض المظاهرات العمالية لتأييد عبدالناصر ضد نجيب وخالد محيى الدين ، وهتفت « لتسقط الحرية » . وكان ذلك أمرا غريبا ومأسويا الى أبعد الحدود ، فقد ضربوا قاضى القضاة (رئيس مجلس الدولة) عبدالرازق السنهورى . وكنا تقريبا على شفا الحرب الأهلية وانقسام القوات المسلحة . ولكن الصراع انتهى بانتصار عبدالناصر ، ثم تأكد هذا الانتصار بنجاته من حادث المنشية . وخرج الى الساحة الدولية فى مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥ وأنجز صفقة الأسلحة مع الكتلة الاشتراكية .

وفى موازاة هذا الخط كانت هناك اتفاقية الجلاء مع بريطانيا . وكان طموح عبدالناصر لتقوية الجيش وبناء السد العالى قويا . وكان أمله فى الغرب كبيرا . ولكن هذا الغرب أحبط مساعيه فلجأ الى الشرق مضطرا . وتداعت الأحداث فأمم القناة ووقع العدوان الثلاثى ، وخرج عبدالناصر مرة أخرى منتصرا سياسيا . وترافق ذلك مع بروز صورته الدولية بين أقطاب كتلة الدول غير المنحازة .

وفى هذه الفترة كانت الجبهة الثقافية مشتعلة بعدة معارك : الالتزام والفن للفن ، والشعر الجديد ، والعامية والفصحى . وكنت أشرف على الملحق الأدبى لجريدة الجمهورية . وقد كتبت مقالى المعروف « من تلميذ الى أستاذه » وهو المقال الذى عارضت فيه موقف طه حسين وانحزت فيه لتوجهاتى الأساسية ، أى « الأدب للحياة » . وكان جيل الشباب وقتئذ من أمثال محمود أمين العالم وعبدالعظيم أنيس وعبدالرحمن الشرقاوى وغيرهم يؤكدون المعانى التى سبق ان أشعلتها فى مقدمات « بلوتلاند » و« فى الأدب الانجليزى » و« فن الشعر » و« بروميثيوس طليقا » . ولكنى أظن ان بعضهم جنح بهذه المعانى الى التطرف قليلا . وربما كان هذا التطرف رد فعل لتطرف الرجعية الأدبية فى مصر . غير ان الحصاد كان انتصار اليسار الأدبى . فقد أعطانا الشعر الجديد نماذج ممتازة فى بعض أعمال صلاح عبدالصبور وأحمد عبدالمعطى حجازى . وأعطتنا العامية المصرية نصوصا مسرحية جيدة لنعمان عاشور وألفريد فرج . وأعطتنا القصة القصيرة يوسف ادريس . وأعطتنا العامية أيضا الشاعر صلاح جاهين . وهكذا حسم الابداع المصرى المسائل النظرية . ونضج جيل جديد من النقاد ابرزهم غالى شكرى ورجاء النقاش وعباس صالح .

وفى عام ١٩٥٨ دعتنى جامعة دمشق ، بعد الوحدة المصرية ـ السورية ، لأعمل أستاذا للأدب الانجليزى . وقد أمضيت وقتا جميلا ومفيدا مع الأساتذة والطلاب السوريين . ومازلت احتفظ بذكرى طيبة لهذه الفترة القصيرة التى أمضيتها فى الشام . وقد كانت قصيرة لان الدكتور ثروت عكاشة ، وزير الثقافة ، تفضل فأرسل يدعونى الى القاهرة سريعا . طلب منى ان أعمل مديرا عاما للثقافة . ولم أكن أستطيع ان أعتذر ، ولكن السوريين تضايقوا كثيرا ، فقد نظروا الى الأمر على انه يتجاوز الحدود . وكادوا يتدخلون لولا اننى طلبت الاذن فى العودة . ومن جانبهم كانوا لطفاء وقدروا مشاعرى وأخيرا عدت الى القاهرة . وتسلمت عملى بالفعل . وبدأت أعد الخطط والمشاريع .

وفى ٢٨ مارس ١٩٥٩ طرقت الشرطة السرية بابى . دخلوا وفتشوا البيت والمكتبة . وتناول الضابط بعض الكتب . وقبل ان يخرج بقليل فتح الدولاب (الخزانة) واذا به يجد مخطوطا كتب عليه « العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح » ، فسألنى : ما هذا ؟ وقلت له : « انها رواية » . سألنى : « هل هى رواية شيوعية ؟» قلت له : « اقرأها » . وأخذها بالفعل . ولكنى طلبت منه ان يضعها فى « حرز »» حتى أستطيع ان أطالب بها فيما بعد .

ثم اخذونى فى سيارة الى سجن القلعة ، وكان يركب معى الكاتب شوقى عبدالحكيم . وبعد فترة رحلنا الى سجن أبى زعبل الشهير . وهو السجن الذى يقضى فيه عتاة المجرمين فترة « الأشغال الشاقة » حيث يقطعون الحجر من الجبل .

وفى هذا المعتقل مورس التعذيب ، سواء بالضرب الفردى والجماعى ، بالسياط أو « بالشوم » أو بتقطيع الحجر .

وكان قد سبقنا الى المعتقل فى يناير الكثيرون من المثقفين والعمال ، أغلبهم من الشيوعيين ، وأقليتهم مثل من الديموقراطيين . ولكنى لم أتصور قط ان المعاملة ستكون على هذا النحو البشع ، وخاصة مع فريق من الوطنيين الذين يؤيد بعضهم الثورة ، ويؤيدها البعض الآخر بشروط ، وينقدها البعض الأخير دون ان يتجاوز هذا النقد حدود العمل السلمى . . فالشيوعيون المصريون ، بعكس التيارات الاسلامية ، لا يحملون السلاح . كل مضبوطاتهم هى الكتب والنشرات .

وبالنسبة لى ، فاننى أظن ان موقفى من « الوحدة العربية » ومن « الديموقراطية » هو سبب اعتقالى . وهو موقف عبرت عنه فى القليل مما سمح بنشره ، ولم أستطع التعبير عنه فى الكثير مما لم يسمح بنشره .

وقد أمضيت وقتى فى المعتقل بين التعليم والتعذيب . أى اننى حاضرت فى زملائى المعتقلين ، وألقيت عدة محاضرات فى الأدب والثقافة . وكان العمال يتابعونها فى العنابر التى تضم مجموعات . وتعرضت كغيرى ، وربما أقل ، لصنوف شتى من الاهانات وقطع الحجر والضرب . وقد ساعدنى البعض فى تقطيع الحجر .

ولسوء حظى اننى عشت اللحظات التعسة الأليمة التى تعرض فيها شهدى عطية الشافعى للقتل . وكأن الأقدار التى أتاحت لى « بداية معرفة » مع هذا الرجل النبيل على ظهر الباخرة من انجلترا الى مصر ، ثم أتاحت لى معرفته أثناء الهرب من مطاردة الشرطة فى العصر الملكى ، قد أتاحت لى أن أشهد نهايته المأسوية فى أحد معتقلات الثورة التى كان يؤمن بها .

وأشهد بان الشيوعيين المصريين الذين تعرفت عليهم فى هذا المعتقل كانوا شجعانا فى مواجهة أدق الظروف ، وكانوا شرفاء ، وعلى درجة عالية من الروح المعنوية المستبسلة . وربما كانت هذه الفترة العصيبة وحدها هى التى جعلتنى اكتشفهم أكثر من أى وقت مضى .

وفى المعتقل بدأت خيوط مسرحية « الراهب » تنسج نفسها فى أحداث وشخصيات ومواقف اخترتها من العصر القبطى .

وذات يوم جاء ضابط أو شرطى ، لا أذكر تماما ، ينادى على بعض الأسماء ، وكنت من بينها . وطلب منا ان نحضر الى ادارة السجن برفقة ما لدينا من ملابس مدنية . وفهمنها انه « الافراج » . كنا مجموعة صغيرة ، أذكر منها الدكتور عبدالرازق حسن .

وأفرجوا عنا فعلا .

انها ، بالطبع ، تجربة مهمة . ولكنها تعبر عن المسيرة الغريبة لثورة يوليو ، فلقد كان من المفهوم ان تصطدم بمن أشهروا فى وجهها السلاح ، ولكن لم يكن مفهوما هذا الصدام مع قوى تنادى بالشعارات ذاتها تقريبا . وليس من تفسير لذلك سوى غياب الديموقراطية الذى كرسته الوحدة المصرية ـ السورية بقيامها على أساس غياب الأحزاب أو على أساس ما دعى بالاتحاد القومى .

انها مرحلة غريبة فى تاريخ البلاد ، وربما لا ندرى أسرارها الحقيقية الى الآن . ولكنها تعنى كذلك ان الطابع المحافظ من جهة ، والطابع العسكرى من جهة أخرى ، فى تكوين الضباط الأحرار ، لم يكن بعيدا عما جرى لطلائع الثقافة والسياسة المصرية فى السجون والمعتقلات .

عدت الى « الجمهورية » ، ولكنى لم أبق فيها طويلا . بقيت عاما وشهرا واحدا ، ففى أول فبراير ١٩٦٢ بدأت عملى فى « الأهرام » بالصفة ذاتها التى كانت لى فى « الجمهورية » وهى صفة المستشار الثقافى للدار .

ومن غرائب الأحداث فى تلك الآونة ، ان وزارة الثقافة أحيت بعض المجلات القديمة « كالرسالة » و« الثقافة » وولت عليها أحمد حسن الزيات ومحمد فريد أبو حديد ، كما لو ان شيئا لم يتغير . كان ذلك قد بدأ عام ١٩٦٣ أى قبل عامين مما اذاعته الدولة حول « مؤامرة » مسلحة يديرها تيار الاسلام السياسى . وفى عام ١٩٦٥ تم احباط هذه المؤامرة قبل نجاحها ، وأعدم بعض قادتها . فى هذا الوقت أيضا بدأت الحملة الضارية على شخصى فى مجلة « الرسالة » بقلم الشيخ محمود شاكر . هذه الحملة ، باختصار ، كانت المدفعية الفكرية التى تمهد الأذهان لما سيقع من أحداث . وقد كنت الهدف الرئيسى للحملة بغض النظر عن « المناسبة » . . وهى مقالاتى فى « الأهرام » التى كان عنوانها الرئيسى « وعلى هامش الغفران » .

لم يكن المقصود ابدأ هو الحوار حول منهج هذه السلسلة أو مادتها العلمية أو أى شىء له علاقة بجوهر العلم . وانما كان المقصود هو اتخاذى جسرا الى أهداف أخرى . والدليل ان الحملة المذكورة تناولت أعمالى كلها ، وليس « على هامش الغفران » فقط . ثم انها تناولت هذه الأعمال من منظور شخصى ـ سياسى ـ دينى ، وليس من منظور ثقافى أو علمى أو اكاديمى .

وبالطبع ، كانوا فى ذلك الوقت أقلية وفى موقف ضعف يستند فقط على الارهاب أو الاغتيال الفردى الذى وقع لأحمد ماهر والنقراشى وسليم زكى ، وبث القنابل فى دور السينما . ومن يلجأ الى العنف بهذه الطريقة لا يلجأ قطعا الى الرأى العام ، لان من معه الأغلبية لا يحتاج الى التآمر ولا الى العمل السرى ولا الى جهاز سرى أو ما سمى بالنظام الخاص .

كان عبدالناصر فى ذلك الوقت فى أوج قوته ، وأحد قادة الكتلة الثالثة فى العالم ، ولذلك فاننى أشك فى قوة التيار الدينى السياسى حينذاك ، مهما كانت قوة سندهم خارج البلاد .

وطالما بقيت الحملة ضدى شخصية لم تكن هناك مشكلة ، ولكن محمود شاكر فى أحد مقالاته تساءل كيف أكون مستشار ثقافيا لأكبر جريدة فى العالم العربى الاسلامى ؟ حينئذ لم تعد المشكلة شخصية ، فقد أصبح « الأهرام » طرفا مباشرا . لذلك ، كتبت استقالتى وقدمتها الى هيكل ، وقلت له : لقد سكت حين كانت الحملة فى هجائى شخصيا ، أما الآن وقد أصبح الأهرام بسببى هدفا للهجوم ، فانى أرجو ان تتفضل بقبول استقالتى . سألنى هيكل : كم مقالة تتكون منها هذه السلسلة التى تكتبها ؟ فقلت « تسع مقالات » . وكان « الأهرام » قد نشر المقالة الخامسة والحملة المضادة فى ذروتها ، ففاجأنى هيكل بقوله « لتكن السلسلة تسعة عشر مقالا » . قلت له « هذا بحث علمى من تسع حلقات فلا يمكن الاضافة اليه » . قال لى هيكل : « هذا الأهرام يمثل قلعة للاستنارة ، فاذا انتصروا علينا قل على مصر العفاء » . وكان يقصد أصحاب الحملة وما يمثلونه من فكر . قلت له : « ولكنى محرج لانهم يؤلبون علىَّ وعليكم الشعور الدينى » ، فقال : « هذه معركتنا ، ومصر هى قلعة التنوير فى العالم العربى ، واذا سقطت سقط كل شىء . للمعركة أبعاد تتجاوز الأشخاص » . وانتهى الموضوع عند هذا الحد .

فى عيد العلم عام ١٩٦٧ أهدانى الرئيس عبدالناصر وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى ، واقترن الوسام ببعض الكلمات التى تشيد بدورى فى الثقافة المصرية .

وبالرغم من اننى كنت قد سحبت استقالتى من « الأهرام » إلا اننى كنت قد اتخذت قرارا داخليا حاسما بالانسحاب من عالم الكتابة . وأنا أذكر هذه القصة للمرة الأولى ، اذ لم يفهم احد آنذاك لماذا استأجرت مكتبا فى شارع سراى الجزيرة فى الزمالك وبدأت نشاطا جامعيا باعداد الطلاب المصريين فى اللغة الانجليزية وآدابها للجامعات البريطانية . وقد اتصلت بهذه الجامعات لترتيب الاتفاق . وكان قرارى هو اعداد هذا المكتب خلال عام ، ثم استقيل مرة أخرى وأخيرة من « الأهرام » . أى ان موافقتى لهيكل على سحب الاستقالة كان مجرد « تسكين مؤقت للألم » فقد شعرت بجرح حقيقى فى نفسى ، اذ بعد ثلاثين سنة من الكفاح الأدبى والجهاد الثقافى يأتى من يقول لك « يا قبطى يا كلعون » فاننا نكون قد خرجنا من دائرة المعقول الى دوائر سوداء من البشاعة اللانهائية . لذلك فان كرامتى كانسان جعلتنى أفكر فى اننى أصلا وقبل كل شىء أستاذ ، وكأى طبيب أو مهندس أو محام فان التعليم حرفة يمكن ان اشتغل بها فى مكتب كما يفعل هؤلاء وأكسب رزقى بكل تأكيد اذا صبرت سنة فى التحضير حتى تستقر الفكرة فى أذهان الناس . وفى هذا

المكتب قمت بتدريس غالى شكرى وحسن الجريتلى وليلى حافظ اسماعيل دراسات عليا ، وبعض الطلاب الايطاليين . كان الجميع حوالى ثمانية طلاب . ثم فوجئت بمصر تقطع علاقاتها الدبلوماسية مع بريطانيا ، فأصبح الاستمرار شبه مستحيل بالنسبة للطلاب الذين ينوون استكمال دراستهم فى انجلترا . لذلك اضطررت الى ايقاف هذا العمل الذى كان يمكن ان يغير مسارى تماما ، فاننى أعتقد اننى « معلم » ، ولقد نجح جميع طلابى الذين ذكرت اسماءهم بتفوق ملحوظ .

ثم أقبلت حرب ١٩٦٧ فغيرت مسارنا جميعا .

قبل الهزيمة بعامين كنت قد عثرت على مخطوط « مذكرات طالب بعثة » كما كنت قد استنسخت من « العنقاء » عدة نسخ على الآلة الكاتبة . وكان البوليس السياسى كما قلت قد أخذ المخطوط الوحيد . وهو المخطوط الذى كنت قد تركته عند طه حسين ثم أخذته عام ١٩٥١ . ولما عدت من الأمم المتحدة فى ديسمبر ١٩٥٦ بعد العدوان ، فكرت فى نشر « العنقاء » وسلمت نسخة لدار النديم التى يملكها لطف الله سليمان عام ١٩٥٧ . وكانت هناك مفاوضات مستمرة بيننا لنشرها . وكانت « الدار المصرية للكتب » ـ وهذا اسمها ـ مؤسسة تقدمية .. ولكن لطف الله سليمان دخل المعتقل معنا ، فبقيت النسخة فى المكتبة حتى خرجنا ، وردها لى مع ابراهيم عامر . وكانت هذه النسخة هى الوحيدة الباقية . وفى عام ١٩٦٥ جاءنى أحمد حمروش والهام سيف النصر وأخذا نسخة بهدف نشرها فى « الكتاب الذهبى » الذى تصدره روز اليوسف . وكذلك طلب منى هيكل نشرها فى دار المعارف فأعطيته نسخة . وكان مستشار الدار هو الدكتور السفير مصطفى السعيد . وقبل ذلك بسنوات عديدة ، أثناء وجودى فى جامعة دمشق ، طلب منى سهيل ادريس نسخة لنشرها فى دار الآداب . وأرسلتها له ، ثم قال لى انها لم تصل . أما الدكتور السعيد فقد قال لى اننى صورت عزرائيل على نحو كريه بينما هو أحد الملائكة . ثم جاءنى عبدالحميد ناصر من دار الطليعة فى بيروت ، وأخذ نسخة نشرها فعلا .

مشكلة الرواية انها تحكى عن العنف ، وان أبطالها من الشيوعيين . كنت أقصد فى الحقيقة الارهاب الذى يمارسه « الآخرون » . ولكن الآخرين لم أكن أعرفهم معرفة تسمح لى بتصويرهم ، فاكتفيت بتصوير اليساريين الذين أعرفهم كلحم ودم . ولقد فهم البعض اننى اتهم اليسار بالعنف . وليس هذا صحيحا ، فهم مجرد أدوات فنية . ولذلك اضطررت ان أكتب مقدمة شرحت فيها المناخ السائد فى الأربعينات ، وقلت ما أؤمن به من ان الشيوعيين المصريين مسالمون لا يذبحون دجاجة .

أما بالنسبة لـ « مذكرات طالب بعثة » فقد فوجئت فى بريدى وفوجىء بعض الأدباء من زملائى بـ « ملزمة » مطبوعة عليها اسمى ، ولم تكن سوى صفحات من « مذكرات طالب بعثة » التى ضاعت منى قبل عشرين سنة وأكثر . وقد كتب على الغلاف اسم « كنارى » وهو توقيع مستعار لأديب من الاسكندرية كتب مقدمة يقول فيها ان هذه الملزمة نموذج من كنز اكتشفه ، هو مخطوط بالعامية المصرية لكتاب من تأليف لويس عوض . وهو يهديه للدارسين والمؤرخين والمفكرين ليقولوا رأيهم فى هذه « العينة » . ويبدو انه باع عدة آلاف من النسخ واستفاد من المعركة الدائرة فى ذلك الوقت حول شخصى . والمخطوط ، فى ما يبدو ، قد وصله ضمن أكداس من المخطوطات التى رفضتها الرقابة الانجليزية فى زمن الاحتلال. ولانه صديق الفريد فرج فقد ذهبنا اليه وتسلمنا المخطوطات بعد مناورات ومراوغات وقد نشره « الكتاب الذهبى » .

فى فترة وجيزة أخرجت لى المطابع رواية « العنقاء » و« مذكرات طالب بعثة » و« الراهب » التى طبعتها على حسابى وأخذتها هيئة المسرح دون ان تمثلها الى الآن . هذه ثلاثة أعمال أدبية صدرت لى فى الستينات ، تحمل ثلاث تجارب مختلفة : التجربة الرمزية فى « العنقاء » والتجربة العامية فى « المذكرات » والتجربة الدرامية فى المسرح .

كانت الأسباب التى دعتنى لكتابة « العنقاء » فى الاربعينات قد تجددت فى الستينات ، تجدد العنف والارهاب . وأظن ان عبدالناصر ، والنظام بشكل عام ، قد انتهى الى اننى لست أقف على الطرف

النقيض بالرغم من حدة ملاحظاتى وكثرة تحفظاتى . ولقد تسببت الحيلة الفنية التى لجأت اليها فى « تلبيس » الارهابيين ثيابا حمراء فى تعقيدات كثيرة وتشويش . ولكنى أكرر ان مشكلتى اننى لم أعرف فى محيطى إلا شخصا واحدا من طلابى ينتمى الى الاخوان ، وكانت أحواله الاجتماعية صعبة جدا ، لا يجد حتى المسكن ، فذهبت به الى العميد وحصل على المجانية ، وكنت أعطيه القليل من المال بين وقت وآخر .

أما مسرحية « الراهب » فهى الأخرى ضد العنف ، وما قيل فى تفسير هذا العمل من ان بطلها ابانوفر هو جمال عبدالناصر ، أوافق عليه ، اذا كان المقصود هو هذه البطولة التراجيدية التى تنطوى على قدر كبير من النبل والتضحية . وسنلاحظ ان الصراع بين البطريرك والراهب هو الصراع بين المؤسسة الرسمية التقليدية من جانب والشعب كله من جانب آخر .

كنت أقف حائرا أمام بعض الظواهر فى المجتمع المصرى ، فالسلطة فى أيدى اليمين بينما عبدالناصر فى صف التقدم . ولذلك تبلور الاحساس عندى وعند الآخرين بأن عبدالناصر ليس منفردا بالسلطة ، وان هناك عناصر تخريبية داخل النظام . وبدأت تتضح بعض الأمور الداخلية كقضية مصطفى أمين وبعض الأمور الخارجية كحرب اليمن . وليست صدفة ان حرب ١٩٦٧ قد ترافقت مع نهايات حرب اليمن . كان عبدالناصر قد اتفق مع الملك فيصل ، ومع ذلك أصرت الدوائر الأمريكية والاسرائيلية على ضربه ١٩٦٧ . كان هناك خوف من وصول عبدالناصر الى منابع البترول ، ولكن لقاء جدة أنهى المشكلة . الا ان الخوف من عبدالناصر كان متشعبا ومركبا فى المنطقة كلها . أصبحت هناك أبعاد اقليمية ودولية لحركة عبدالناصر . ووصلت شعبيته فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ، فضلا عن مصر والعالم العربى الى درجة تهدد المخططات الاستعمارية .

قبل الهزيمة بعدة شهور فكر هيكل (محمد حسنين) فى اصدار مجلة ثقافية أقوم برئاسة تحريرها . وأنا بطبعى وفى سنى عزوف عن تحمل هذه المهام . وأذكر فى بداية الستينات حين كنت فى دار التحرير بجريدة الجمهورية انهم فكروا فى اصدار مجلة « الكاتب » وطلبوا منى رئاسة تحريرها . ولقد شرعت فعلا فى تحضير بضعة أعداد ، ولكنى فوجئت بانهم تراجعوا وعينوا أحمد حمروش رئيسا للتحرير . اننى عزوف عن هذه الأشياء لان اهتمامى الأول هو تثبيت تيارات فكرية وليس من طموحاتى ان أتولى المناصب . وأعتقد ان هيكل فكر فى اصدار مجلة ثقافية عن « الأهرام » لانه لاحظ جنوح مجلات وزارة الثقافة الى اليمين السافر . وكان من الغريب ان تكون « الدولة » هى التى تنفق على هذه البذاءة ، والمفترض أصلا ان وزارة الثقافة هى أم الجميع فترعى اليمين والوسط واليسار ، على السواء ، واذا كان لديها ما تقوله فانها تقوله . ولكن ليس من المفهوم ان تتحول الى طرف فى حرب أهلية بين المواطنين أو الأدباء . غير ان هذا هو ما حدث فاقتحمت مجلات الوزارة ، أو ان البعض اتخذها مطية لركوب الموجة الرجعية .

فى تلك الفترة وصل توزيع هذه المجلات (أقصد الرسالة الثقافية) الى الحضيض من واقع الأرقام المثبتة فى سجلات وزارة الثقافة ، فأغلقت . وحينئذ فكر هيكل فى مجلة ثقافية شهرية تصدر عن « الأهرام » اتخذنا لها بالفعل اسم « العصر » وأعددنا منها حوالى ستة أعداد تجريبية .

وأثناء الانهماك المضنى من جانبى ومن جانب زملائى فى القسم الأدبى بـ « الأهرام » من أمثال صلاح عبدالصبور وغالى شكرى ومصطفى ابراهيم وماهر فؤاد ووحيد النقاش ، وقعت حرب ١٩٦٧ . وحسب النتيجة التى انتهت اليها ، انتهت كذلك تجارب اصدار « العصر » فقد اعتذرت عن الاستمرار فى المحاولة . وكان الجو كله مهيأ لتوقف أشياء وأمور عديدة .

فى اليوم الثانى أو الثالث من الحرب كان فى مكتبى غالى شكرى حين دخل علينا عبدالحليم حافظ وهو شبه باك ، يقول لى : ماذا نقول للناس ؟ هل نبيعهم أوهاما ؟ وفهمت اننا هزمنا . كان عبدالحليم واحدا من المصريين الذين أفقدتهم الهزيمة توازنهم . وكنت أيضا واحدا من هؤلاء ، كنت شديد التعاسة . وهنا اجتاحتنى العاصفة التى تدفعنى لكتابة الشعر أو الرواية . انه « الانفجار » الذى يزلزلنى ما لم أحوله الى كتابة ابداعية . لذلك كتبت « مراثى ارميا » . ولكنى شعرت بأن ما جرى يحتاج الى الفكر ، البحث عن

الجذور ، جذور الشخصية المصرية ، جذور العقل المصرى فى التاريخ الحديث . ومن هنا بدأت « تاريخ الفكر المصرى الحديث » .

(٤)

انى أوافق على القول بان هزيمة ١٩٦٧ كانت نهاية جيل وربما أكثر فى تاريخ الثقافة المصرية ، وربما العربية . أقصد ان توفيق الحكيم ونجيب محفوظ ويوسف ادريس وأنا أيضا ، قد أصبحنا من الماضى ولم يعد لدينا أى جديد . وقد عبر كل منا عن هذه « النهاية » تعبيرا يتناسب مع شخصيته وتكوينه . يوسف ادريس مثلا اتجه الى كتابة المقالات و« المفرقعات » ، ولكن يوسف ادريس الذى عرفناه من « أرخص ليال » الى « بيت من لحم » أين هو ؟ توفيق الحكيم توقف أيضا عند « بنك القلق » التى كتبها عام ١٩٦٦ ولم يضف جديدا سوى المقالات و« المفرقعات » كمقالة « عودة الوعى » . نجيب محفوظ باستثناء « ملحمة الحرافيش » ، توقف عند « ميرامار » التى نشرها عام ١٩٦٦ . توصل كل منهم الى تفسير للهزيمة وصيغة ، هى فى خاتمة المطاف « نقطة النهاية » الموضوعية ، أما الوجود أو البقاء الذاتى للأفراد فشىء آخر . . . فلا أحد يستطيع ان يقول ان محفوظ أو الحكيم أو ادريس هو هذه المربعات أو المستطيلات النثرية الأقرب الى الانطباعات السريعة منها الى المقالات الأدبية .

وقد اتجهت أنا الى استئناف كتابة « تاريخ الفكر المصرى الحديث » و« ثورة الفكر فى النهضة الأوروبية » ربما لان تكوينى كأستاذ جامعى يساعدنى على هذا النوع من الأبحاث . ولكن المؤكد انى مثلهم جميعا توقفت جوهريا فى هزيمة ١٩٦٧ . هذا يعنى ان للهزيمة وجها حضاريا . أى انه لم يكن فى الحرب « خيانة » بالمعنى العسكرى أو السياسى إلا اذا أثبتت الوثائق ذلك ، وهذا لم يحدث حتى الآن . وانما أتذكر انى كنت فى مبنى التليفزيون ، وكان الكلام يدور بين الحاضرين خارج الاستوديو على ان الحرب ستقع خلال يومين على الأكثر . وهو حديث الناس فى جميع أنحاء البلاد . ورغم ذلك فوجئت بان بعض الموظفين فى مكاتب الحسابات فى حالة « ابتهاج » وكأنهم فى موجة انتعاش عاطفى وانتشاء جنسى ، اذ دارت تعليقاتهم حول هذا المعنى « دا حنا بكرة حنهيص مع البنات فى تل أبيب » . وقد ذعرت لسماع هذا الكلام . وكنت قد ذهبت الى ادارة الحسابات للحصول على بيان للضرائب . ذعرت لان « الاحساس بالحرب » لم يختمر عند الشباب بمعانى المعركة الوطنية لاسترداد الأرض وتحرير الوطن ، وانما اقترن بـ « الهيصة الجنسية » . أذهلنى لدرجة أن الذعـر ، وجدان الشباب خلا من الاحساس بالمسئولية والشعور بالخطر . وقد تكررذلك بعد أيام من الهزيمة حيت تراجع عبدالناصر عن الاستقالة فاذا باحد النواب فى مجلس الشعب يرقص تحت قبة البرلمان من شدة الفرح ، بينما البلاد كانت قد استبيحت منذ احتل الاسرائيليون أجزاء غالية من ترابنا الوطنى . كانت « رقصة النائب » عارا ما بعده عار .

وأثنــاء المفــاوضــات الــدائــرة بين عبــد الحكيم عــامــر وشمس بــدران من جهــة وعبــد النــاصر من جهــة أخرى كــان ثــروت عكــاشــة هــو الــذى يقــوم بــدور الوساطة . وقد روى لى ان شمس بدران قال له ، والهزيمة لا يكاد يستوعبها العقل حينذاك : « لماذا أنت حزين هكذا ؟ هل نحضر قهوة سادة ؟» . هذا الرجل كان وزير الحربية عام ١٩٦٧ ولا يدرك حجم الذى حدث أو انه يدرك ولا يشعر ضميره الوطنى بأى وخز أو ألم ، وكأننا لسنا فعلا فى مأتم قومى .

اذن فبعض الشباب يتوقع قبل الهزيمة نصرا جنسيا ، وأحد النواب يرقص بعد ان وقعت ، ووزير الحربية يستكثر الحزن على الاحتلال ويسخر من المتألمين . وقيل ان هناك بعض العائلات التى أضيرت من الناصرية قد شربت نخب الهزيمة ، أى انها بدافع من الحقد الطبقى فقدت شرفها الوطنى .

ألا يعنى ذلك كله ـ وهو مجرد أمثلة جزئية ـ ان للهزيمة وجها حضاريا لا مجرد خيانة ؟ لا ، ليست خيانة ، بل هو التخلف فى أبشع صورة . وذات يوم من أيام ١٩٦٤ رفض موظف فى وزارة الداخلية اسمه حسن المصيلحى تنفيذ قرار جمال عبدالناصر بالافراج عن اليساريين أربعا وعشرين ساعة مما دفع

عبدالناصر بنقله الى مصلحة الجوازات والجنسية . وفى ذلك العام أيضا قامت جريدة الجمهورية بطرد مجموعة من أكبر الأدباء والكتاب فى مقدمتهم طه حسين ، ومن بينهم عبدالرحمن الخميسى وعبدالرحمن الشرقاوى . أى ان عبدالناصر كان يفرج عن المعتقلين وصحيفة النظام الأولى تعتقل أقلامهم بل تكسرها . والسؤال الطبيعى هو كيف كان رئيس الدولة يقوم بمصالحات وطنية ، وغيره يقوم بتخريبها ؟ لمصلحة من كان يتم ذلك ؟ فى حادث « الجمهورية » قيل انها أوامر عبدالحكيم عامر ، وفى حوادث أخرى قيلت أسماء داخلية وخارجية . ومعنى ذلك ان للهزيمة مقدمات ومقومات شديدة التعقيد ، هى ما أدعوه « بالوجه الحضارى » . وأقصد العكس طبعا ، أى التخلف الشديد .

التقيت بعبدالناصر ثلاث مرات ، أولها فى قصر عابدين حيث كنت مقررا للجنة الثقافية فى مؤتمر التضامن الافريقى الآسيوى . والمرة الثانية حين تسلمت وسام الاستحقاق من الطبقة الأولى . والمرة الثالثة كانت فى « الأهرام » حين قام الرئيس بزيارته المعروفة عام ١٩٦٩ . وكان هيكل قد اختار مكتبى ليكون مكانا للقاء كتاب وأدباء الأهرام بالرئيس عبدالناصر . كان هناك نجيب محفوظ وحسين فوزى وعائشة عبدالرحمن وصلاح طاهر وصلاح جاهين . وعندما دخل عبدالناصر أراد هيكل ان يمزح معه وهو يقدمنا له قائلا : هنا جميع التيارات الفكرية ممثلة ، فالدكتورة بنت الشاطىء تمثل مصر الاسلامية ود. لويس عوض يمثل مصر الفرعونية ونجيب محفوظ . . فاكمل عبدالناصر « ويمثل السيدة زينب » فعلق نجيب « بل سيدنا الحسين يا سيادة الرئيس » . وضحك جمال عبدالناصر . وجاء دور حسين فوزى فقال هيكل انه يمثل مصر البحر المتوسط وحينئذ قال عبدالناصر لفوزى : أنت لا تحب القومية العربية . فقال فوزى : بل لقد كتبت يا سيادة الرئيس فى كتاب السندباد (يقصد « سندباد مصرى ») ان العرب انتصروا على الروم بواسطة الأسطول المصرى . . فعلق عبدالناصر بانه يمزح لا أكثر . ولكن حسين فوزى استطرد : يا سيدى الرئيس لقد كانوا يعلموننا ان مصر أعظم أمة ، والآن نحن دولة متخلفة ، ولن نستطيع استعادة مكانتنا إلا اذا اتجهنا بأبصارنا نحو الشاطىء الآخر للبحر المتوسط ، لنر ماذا يفعلون ونفعل مثلهم .

ما لفت نظرى هو رد عبدالناصر ، فقد أجابه بهدوء : زامبيا تقول الكلام نفسه . ولكن فوزى استأنف الكلام : على أية حال لقد تعلمت وجيلى انه ما لم نر أوروبا ماذا نفعل ونحاول ان نفعل مثلها ، فاننا لن نتقدم . أما ان تكون أوروبا الغربية أو أوروبا الشرقية ، فان الأمر متروك لسيادة الرئيس ان يقرر .

وطبعا ، كان حسين فوزى ماكرا ، فكأنه لا ينفى الاتهام الموجه الى عبدالناصر بانه جنح شرقا . وقد رد عليه عبدالناصر بجواب حكيم اذ قال له : يا دكتور فوزى ، ليست اختيارات الفرد دائما هى التى تقرر مصير الأمم . كان جوابا حكيما دون ان يحتاج للخوض فى التفاصيل . وكان تفسيرى لهذه الاجابة ومايزال انه أراد ان يقول : لست شيوعيا ولكنى مضيت فى طريق الكفاح الوطنى الى النهاية . وأعتقد انه كان بهذا الجواب قد تحلى بدرجة عظيمة من النبل .

وأثناء خروجه من مكتبى سمعته يقول لهيكل : لقد نسيت ان اسأل د. لويس عوض من هو حسن مفتاح (بطل رواية « العنقاء ») . وكنت قد أهديته الرواية عند صدورها عام ١٩٦٦ وتضمنت المقدمة التى شرحت فيها المناخ السياسى والثقافى للأربعينات . وقد غضب عبدالناصر ـ كما فهمت من هيكل ـ لان هذه الرواية نشرت خارج مصر . كان يتمنى ان تطبع فى مصر . وبالطبع لم أكن حكيت لهيكل محاولاتى المستمرة لتنفيذ هذه الأمنية . ولكنى قلت له بعد ذلك انى لست الملوم فى ذلك ، وانما مستشار دار المعارف هو الذى اعتذر عن عدم نشرها بسبب تصويرى لعزرائيل كشخصية شريرة . وكان جوابى ان عزرائيل فى المخيلة الشعبية هو ملاك الموت الذى يقبض الأرواح . ولذلك فالعامة تخافه ويتمناه الخصوم لبعضهم البعض بصفته « شر الشرور » الذى يفرق الأحباب .

وحين مات جمال عبدالناصر كتبت الأسطر التى يحفظها بعض الناس الى الآن ، فقد كان بطلا وطنيا منحازا للفقراء . وربما لا أرى ان اصلاحاته وانحيازاته للفقراء كانت كافية ، ولكنه كان أكثر زملائه تقدما . لا أتكلم عن اليساريين منهم فهؤلاء تركوا السلطة منذ البدايات . ولكنى أتكلم قياسا الى جميع الآخرين . كان أكثرهم صلابة واستبصارا واستنارة .

ولن أنسى يوم استولى بومدين على الحكم فى الجزائر ، وقام عبدالناصر بايفاد عبدالحكيم عامر ربما للتوسط فى شأن بن بللا ، واذا بمجلة « تايم » أو « نيوزويك » تنشر رسما كاريكاتيريا لعامر وهو يصافح بومدين فلا يقول :

How do you do ? بل يقول : How did youdot it حيث يتحول معنى الجملة فى الانجليزية من « كيف حالك » الى « كيف فعلتها ؟» . ومنذ ذلك اليوم وأنا أحدس بان الأمريكيين قرروا التخلص نهائيا من عبدالناصر ، وربما كان عامر فى ظنهم قادرا على القيام بدور بومدين بالنسبة لبن بللا . ولكن بعد ١٩٦٧ لم يعد اسم المشير واردا .

فى ديسمبر ١٩٧٢ اشتركت فى مؤتمر فلورنسا (ايطاليا) الذى ضم من المفكرين المصريين د. حسام عيسى وميشيل كامل وأنا . وقد فوجئنا بان الاتحاد الاشتراكى قد أرسل صوفى أبو طالب وعاطف صدقى وثروت بدوى . كان مؤتمرا فكريا ثقافيا ، ولذلك استغربنا كثيرا ، وبعضنا سأل ادارة المؤتمر عما اذا كانت قد دعت أصحاب هذه الأسماء فأجابت الادارة بالنفى ولكنها أضافت ان الاتحاد الاشتراكى فى مصر طلب ضم هؤلاء السادة كمراقبين فقلنا أهلا وسهلا .

كانت حركة الطلاب المصريين قد استأنفت اشتعالها . ولعلها كانت من طلائع الحركات الطلابية عام١٩٦٨ ولكنها بسبب الظروف المصرية التى استولى فيها السادات على الحكم وقام بتأجيل الحرب ، جددت مظاهراتها واعتصاماتها وتمردها بين أواخر ١٩٧٢ وأوائل ١٩٧٣ . وكنت كما سبق ان ذكرت فى مؤتمر فلورنسا . وقد تفهمنا نحن المدعوين وجهة نظر الداعين الى قدوم « الاتحاد الاشتراكى » كمراقب دون أوراق عمل .

وحدث ان ورقة زميلنا د. حسام عيسى كانت حول « محنة اليسار فى مصر » . أحد الكوادر العليا فى الحزب الشيوعى الايطالى هو السنيور بايتا تساءل بعد تلاوة ورقة ميشيل كامل : لماذا لم تستطع الحركة الماركسية المصرية ان تمد جذورها فى أرض مصر ؟ وأجاب حسام عيسى ان الماركسية كالليبرالية ، كأى مذهب سياسى آخر فى مصر ، يزدهر حين تنحاز الدولة ناحيته ويضمر حين تعنف قبضتها ضده . ولذلك فعندما تكون الحكومة تقدمية يزدهر اليسار ، وحين لا تكون كذلك فانها تطارده .

طلب الكلمة د. ثروت بدوى وقال : ليس صحيحا ما قاله حسام عيسى لان الشعب المصرى لا يقبل الماركسية بسبب ايمانه وتدينه ، ولكن الشيوعيين الحاقدين ، فانهم لتبرير فشلهم ، يذهبون الى أسيادهم فى موسكو ويدّعون ان الحكومة تضطهدهم .

شعرت ان قاموس الحوار تغير ، اذ كيف يتحول الحوار الثقافى الى لغة « أسيادهم فى موسكو »؟ كان رئيس الجلسة المفكر المغربى د. عبدالله العروى الذى رفع الجلسة . وخلال ربع الساعة (الاستراحة) ذهبت الى ثروت بدوى ، وكان برفقة زميليه عاطف صدقى وصوفى أبو طالب وقلت له : يا دكتور ثروت أنا أحتج على الكلام الذى قلته فى الجلسة السابقة ، فهو ليس من النوع الذى تعترف به المؤتمرات الدولية أو الندوات الفكرية . وأنت من حقك ان ترى ضرورة التعاون مع أمريكا ، ولكن ماذا يكون موقفك اذا قال احدهم عنك أنك تذهب الى « أسيادك فى واشنطن »؟ وبالتالى ، فليس من حقك ان تتهم زميلا لك بان أسياده فى موسكو . ولذلك أطالبك بأن تسحب هذه العبارة من المضبطة فى بداية الجلسة التالية . واذا لم تفعل فاننى سأنسحب علنا .

ارتبك ثروت بدوى ، وتوجه اليه صوفى أبو طالب بالحديث قائلا : افعل كما يقول لك الدكتور لويس . حينئذ اصطحبته الى الدكتور العروى الذى قلت له ان ثروت لديه كلمة يريد ان يقولها . وقال ثروت : أريد ان أسحب عبارة « أسيادكم فى موسكو » من مضبطة الجلسة . وبعد ان دخلنا الجلسة قال العروى ان ثروت بدوى يريد الادلاء بكلمة ، فوقف ثروت وكرر طلب الشطب على العبارة المذكورة ، وعقب العروى : اذن فان هذه الكلمات تعتبر لاغية وكأنها لم تكن ، أى كأنها لم تقل ولم تسمع .

تكهرب الجو قليلا . ولما عدت الى مصر ، وكانت الحركة الطلابية فى عنفوانها ، أصدرنا بيان الكتاب والأدباء الذى اختاره السادات « مناسبة » لابعاد أكثر من مائة كاتب ، بواسطة « لجنة النظام » التى ألفها

من حامد محمود ومحمد عثمان اسماعيل ويوسف مكاوى وأحمد عبدالآخر وكمال أبو المجد (الذى لم يشارك فى أعمالها كما فهمت) . وكان حامد محمود قد عين وزير دولة لشئون مجلس الشعب . وحدث ان اتجهت احدى المظاهرات اليه فسأله الطلاب أسئلة عديدة من بينها : لماذا فصلتم لويس عوض ؟ فأجابهم بانه فى مؤتمر فلورانسا قال ان فى مصر فتنة طائفية وان الأقباط يضطهدون وكنائسهم تحرق . وبالطبع كان هذا الكلام كذبا فى كذب لان أمثال هذه الموضوعات غير مطروحة أصلا للنقاش ، ولاننى لا أقحم نفسى فى قضايا غير ثقافية فى ندوة ثقافية ، ولاننى طيلة حياتى لم أتكلم فى السياسة بهذا الاسلوب الفج . من أين جاء حامد محمود بهذا الكلام ؟ لم يكن حامد محمود معنا فى فلورنسا ، فهو اما انه أجاب الطلاب ارتجالا ، أو ان واحدا من الثلاثة الذين أوفدهم الاتحاد الاشتراكى أوحى اليه بهذا الكلام .

فصلونى اذن مع زملائى من عضوية التنظيم السياسى وقد كانت شرطا للعمل ، فكان الفصل من الاتحاد الاشتراكى يعنى الفصل من أعمالنا . وقد رفض هيكل تنفيذ القرار ، وقال للسادات ان أحدا لا يستطيع وقف كاتب أو صحفى إلا فى الحالات التى حددها قانون نقابة الصحفيين وبعد النظر فى شأنه فى « مجلس تأديب » . وأجابه السادات ان عليه تنفيذ الأوامر ، ولكن هيكل رفض وقال لرئيس الجمهورية : اننى سأصرف لهم مرتباتهم كالمعتاد واننى أضع استقالتى فى تصرفك . وفى آخر الشهر صرفنا مرتباتنا فعلا ، نحن والآخرون فى بقية الصحف . وبعد عشرة أيام كلمنى هيكل تليفونيا يسأل ماذا أفعل . قلت اننى بصدد ترجمة جديدة لكتاب « فن الشعر » لأرسطو . كرر السؤال مضيفا : ماذا تكتب للأهرام ؟ قلت : اننا مفصولون ، ولا داعى للحرج ، فعلق : لا لم يحدث شيء من هذا القبيل ، عد الى مكتبك .

فى هذا الوقت وصلتنى دعوة من جامعة كاليفورنيا تطلب منى - كما هى العادة فى بعض الجامعات الكبرى - قضاء موسم دراسى بين طلابها . ولو وصلتنى هذه الدعوة فى ظروف عادية لقبلتها ، ولكنى اعتذرت عن عدم قبولها بسبب الوضع غير الطبيعى بينى وبين النظام . وقد شكرت أصحاب الدعوة وطلبت تأجيلها الى وقت آخر .

كانت الصلة بيننا نحن الكتاب من جهة والصحف من جهة أخرى ، شكلية . وقبيل حرب أكتوبر بحوالى اسبوع تقريبا أصدر السادات قراره باعادة الجميع الى صحفهم . ولكن البعض كان قد يئس من الوضع كله فترك البلاد .

وهذه هى الفترة التى وقع فيها النزوح الجماعى لمجموعة من ألمع الأدباء والنقاد ، بعضهم الى البلاد العربية كعلى الراعى وأحمد بهاء الدين وأحمد عباس صالح ، وبعضهم الى أوروبا كأحمد عبدالمعطى حجازى والفريد فرج وغالى شكرى . وقد سافروا على أساس العودة بعد فترة قصيرة ، ولكن الفترة طالت . هؤلاء وأمثالهم غادرونا تحت ضغط الجو الفظيع الذى يحرمهم من الانتاج وحرية التعبير ، وهم غير الذين سافروا جريا وراء الرزق فى بلاد النفط .

وعندما وقعت الحرب كتبت بعض التعليقات التى اعتذر هيكل عن عدم نشرها ربما لأنها كانت مليئة بالأفكار التى حيرته كما قال . أحدها ، على سبيل المثال ، أردت فيه أن أفسر استبسال المصريين فى القتال . وكان رأيى أن العار من هزيمة ١٩٦٧ كان قد وصل بالمصرى العادى أن يفضل الموت على الحياة فى ظل هذا العار الوطنى ، وان مرارة الاحساس بالهزيمة بلغت مبلغ الانتحار . وربما وجد هيكل فى مثل هذا الوصف أو التحليل قسوة أو قتامة لا تناسب الموقف . ولكن مازال هذا هو تفسيرى الى الآن ، فلست أجد تبريرا آخر للضراوة التى قاتل بها المصريون إلا أنهم ألقوا بأنفسهم فى النيران باعتبارها أهون مما هم فيه . كان هيكل ممن يسمون الهزيمة نكسة . أى أنه كان ممن يحرصون على الاحتفاظ بأعصابهم ويخففون من وقع الأشياء . أما الادباء فنميل الى تسمية الاشياء بأسمائها .

وقد كنت واحدا ممن فوجئوا بالحرب . وعلى أية حال فان المناخ الذى سبقها والذى تلاها يبرر المفاجأة . اذا كان ما يسمى « بيان توفيق الحكيم » هو أحد أسباب فصل الكتاب الذين وقعوا عليه ، فان الأسباب الأخرى التى عبرت عنها حركة الطلاب والمثقفين هى التى تسببت فى فصل من لم يوقعوا عليه ، كما تسببت

فى صنع الجو الذى دفع ببعض المثقفين الى النزوح الجماعى . وهى أيضا التى تسببت فى خلق اليأس من حرب التحرير ومن أى تقدم نحو الأمام .

كان توفيق الحكيم فى أول عام ١٩٧٣ يجتمع ببعض الأدباء ويتشاور معهم حول هذه الحال . ثم وجدته يكتب بعض الأسطر احتجاجا على ما يجرى ، ويطلب منى التوقيع . ولكنى اعتذرت له بأن هذه الأسطر تشخص الداء دون الدواء ، وان المطلوب من قادة الرأى أكثر من ذلك . ورفضت التوقيع . وبعد يومين جاءنى يوسف ادريس وأحمد حجازى وربما كاتب آخر لا أتذكره ، وقالوا لى لابد من أن أوقع على البيان من أجل الطلاب . قلت : اذا كان هذا هو السبب فهذا هو توقيعى . ووقعت فى آخر القائمة . ولكنهم طلبوا منى أن يكون اسمى فى المقدمة ، فاستجبت لطلبهم . ثم تتالت الحوادث التى بدأت بالفصل من العمل وحبس الطلاب والتحقيق مع الكتاب ، فكيف لا أفاجأ بالحرب ؟ فوجئت بها طبعا ، ثم أبطلت الحوادث اللاحقة مفعول المفاجأة .

طلب توفيق الحكيم أن أزوره فى مكتبه واذا به يطلعنى على صفحات مكتوبة بالقلم الرصاص . وكانت هذه هى مسودة « عودة الوعى » . قال لى : هذا كتيب صغير عن أوضاع مصر ، أريد رأيك فيه . أخذت الكتيب وسهرت فى قراءته . وأعدته له فى اليوم التالى حسب طلبه . وقلت له : لا يا أستاذ توفيق ، لست أنصحك بنشره . سألنى : لماذا ؟ أجبت : لأنك شريك فى كل ما كان . ولا أظن من العدل أن تأتى بعد كل ما حدث وتتنصل منه كأن الذى قام به شخص واحد هو جمال عبدالناصر .

كان ذلك بين أواخر ١٩٧٣ وبداية ١٩٧٤ . وكان السادات قد شتم الحكيم فى اجتماع مغلق للاعلاميين بعد طرد زملائهم . ولكننا فوجئنا بعدئذ بالحكيم وهو يقابل السادات ثم يصدر عنه ما يشبه « البيان المشترك » الذى يبشر بالمصالحة من أجل مصر . . فهل كان « عودة الوعى » من خبايا أو ظواهر هذه المصالحة ؟ لا أملك ولا أستطيع أن أقطع برأى .

ثم فوجئت فى أول فبراير بأن هيكل نفسه يخرج من « الأهرام » وينشر الخبر فى كل الصحف . كنا نسمع عن تحفظات هيكل حول كيسنجر ومساعيه ، وان هيكل لم يعد شخصا مرغوبا فيه ، فمن هو الذى رفض هيكل ؟ هل هو السادات أم الأمريكان ؟ لا أملك أيضا ولا أستطيع أن أقطع فى ذلك برأى . والمهم أنه حين خرج هيكل من « الأهرام » شعرت بأنه الوقت المناسب لتلبية دعوة كاليفورنيا . وفعلا أبرقت للجامعة بالقبول .

وكنت منذ فصلت من الاتحاد الاشتراكى فى فبراير ١٩٧٣ الى عودتنا للعمل فى سبتمبر ١٩٧٣ قد عكفت على « تاريخ الفكر المصرى الحديث » فى البيت . ورأيت انه من المفيد استئناف هذا البحث فى هدوء . كذلك فقد شعرت بعد خروج هيكل بأننى أصبحت ضيفا ثقيلا على « الأهرام » . وقد سافرت الى كاليفورنيا فى مارس ١٩٧٤ وبقيت هناك الى يونيو من العام نفسه . وبعد فترة وجيزة وصلتنى من الجامعة برقية تستفسر عما اذا كان ممكنا أن أشغل منصب الأستاذية فى الموسم الدراسى للعام الجامعى الجديد (١٩٧٤ - ١٩٧٥) ، وأبرقت بالموافقة .

وعدت الى الولايات المتحدة فى سبتمبر ١٩٧٤ حتى يونيو ١٩٧٥ وهى الفترة التى انجزت فيها بحثى عن جمال الدين الأفغانى . ولما انتهى العام الدراسى عدت الى « الأهرام » . وعندما وصلت الى سن الحادية والستين فى عام ١٩٧٧ طلبت من على حمدى الجمال رئيس التحرير فى ذلك الوقت أن يتكرم باحالتى الى التقاعد . رجانى الرجل تأجيل ذلك فاعتذرت وقلت له انه يمكن بعد « تسوية حالتى » أن أكتب للأهرام ، ولكن ليس كموظف . وتحت الحاحى أمكن تسوية حالة التقاعد ، وبقيت أكتب « للأهرام » .

ولكنى لاحظت كثرة المصادرات لمقالاتى . وأتذكر احداها عن المثقفين فى الخارج وأخرى عن اتحاد الكتاب وكان عنوانها « قانون غير قانونى » . المقال الأول كان تحية لهؤلاء المثقفين الذين تركوا مصر فى ظروف صعبة ، وكنت قد رأيت بعضهم فى بيروت (أيام انقلاب عزيز الأحدب) فوجدتهم وكأنهم فرقة مصرية فى الحرب الأسبانية . وفى المقال الثانى رأيت انه من الغريب أن ينص قانون اتحاد الأدباء على

ضرورة أن يؤمن العضو بالاشتراكية العربية ، فكيف يكون الكاتب كاتبا اذا أمليت عليه شرطا ايديولوجيا كهذا ؟ وللأسف فان هذا القانون معمول به الى الآن . وقد لاحظت على يوسف ادريس انه حرص على أن يكون المسئول عند قيد الأعضاء فى الاتحاد ، ولكنهم بسرعة أرسلوه فى « بعثة ضيافة » الى الولايات المتحدة حوالى ستة شهور . وكان ذلك يعنى ابعاده حتى يمكنهم اختيار الأعضاء الذين يريدونهم ورفض من لا يعجبهم فكره . والأغرب أن ذلك تكرر مرة أخرى حين رشح يوسف نفسه لنقابة الصحفيين . وكانت له شعبية كبيرة ، واذا برحلة جديدة الى أمريكا تحول دونه والاستمرار حتى يوم الانتخاب .

هل هذه كلها مصادفات ؟ لا أدرى . وكنت قد قمت برحلة عربية الى بيروت (كما ذكرت) والأردن وبغداد والكويت والبحرين والخرطوم . وفى تلك الأيام سمعت الكثير عن تقسيم لبنان تقسيما طائفيا والتوطين الفلسطينى . وعدت لأكتب عما شاهدت وسمعت . وكان يوسف السباعى هو رئيس التحرير الذى رفض نشر مقالى الأول عن لبنان . وحينئذ قررت التوقف عن نشر السلسلة العربية . وقلت انى لن أفصل مقالات وآراء ، فلست « ترزى أفكار » ، أى إما ان تأخذنى كما أنا أو تتركنى . ولم أكن أغضب من عدم النشر ، ولكنى حزنت كثيرا من مصادرة بحثى فى حلقات عن الأفغانى ، وقدمت استقالتى لهذا السبب . وكان ذلك بعد شهر واحد من مقتل السادات .

كان حادث المنصة مفاجأة لى . وكنت أرى أن السادات يربى الثعابين السامة وان أحد هذه الثعابين قد لدغه أخيرا . انها النتيجة الطبيعية لتربية الثعابين .

وفى سبتمبر ١٩٨١ كان السادات قد اعتقل رموز المعارضة السياسية المصرية . ولم أكن أكتب فى السياسة ، ولكنى لا أستبعد التفكير فى اعتقالى . وقد حدثت لى آنذاك واقعة غريبة . فقد كنت فى أحد تلك الأيام أتناول غدائى فى كافتيريا « الأهرام » ، واذا بسعد الدين ابراهيم الأستاذ فى الجامعة الأمريكية ينظر إلى فى دهشة واستغراب قائلا : « هو أنت ما اتمسكتش ؟» . تضايقت ، لأن الحركة والجملة فيهما ايحاء بانه يملك من المعلومات ما يؤكد انه كان من المفترض ان يقبضوا علىّ ، واذا كان الأمر اجتهادا من جانبه فهى قلة ذوق .

□□□

فى ذلك الوقت قدمت حلقات الأفغانى الى « الأهرام » . ولا أعرف من الذى قرر منعها أو اقترح ذلك المنع ، ولكنها منعت . واستقلت .

السبعينات والثمانينات عصر جديد . كانت العلامة الأولى هى ذبول المسرح المصرى الجاد وازدهار المسرح التجارى . كانت هزيمة ١٩٦٧ هى بداية التدهور المسرحى . ولكن أعمال ميخائيل رومان والفريد فرج ثم على سالم كانت تحاول الابقاء على الشعلة حتى نهاية الستينات . ولكن العصر السياسى ـ الاجتماعى الجديد حمل معه مسرحا جديدا هو اللامسرح . ومن الغريب انه فى الفترة بين الهزيمة ورحيل عبدالناصر نشطت المصادرات المسرحية ، الجزئية والكلية : تعديلات شديدة فى « العرضحالجى » لميخائيل رومان ، مصادرة « المخططين » ليوسف ادريس قبل فتح الستار عن ليلة العرض الأول ، مصادرة « ماراصاد » لبيتر فايس و« انطونيو وكليوباترا » لشكسبير و« سر الكون » لنعمان عاشور و« سبع سواقى » و« الأستاذ » لسعدالدين وهبه . وبدأ النزوح الجماعى للمخرجين والممثلين المسرحيين الى البلاد العربية .

بضمور مسرح الدولة ونزوح الفنانين ، ووفاة ميخائيل رومان ونجيب سرور ومحمود دياب ثم صلاح عبدالصبور ـ وكان الحكيم قد كف بعد « بنك القلق » ـ وجد المسرح التجارى نفسه سيد الساحة الوحيد .

وفى الشعر كان صلاح عبدالصبور قد سافر الى الهند أربع سنوات ، وكان حجازى قد سافر الى باريس حيث لايزال ، وكان محمد عفيفى مطر قد سافر الى بغداد . وبقى أبو سنة وأمل دنقل الذى أصرعلى الرفض حتى مات عام ١٩٨٣ بعد صلاح بعامين .

فى العهد الناصرى ازدهرت الآداب والفنون واختنق الفكر . وهذا طبيعى ، فالثورة تريد لفكرها الشيوع على حساب الفكر المعارض . فى ظل الثورة كان هناك انفتاح فنى حقيقى ، وقد أرسيت البنية الأساسية كالباليه والكونسرفتوار والقطاع العام المسرحى والسينمائى والنشر .

أما فى السبعينات فقد بدأ الانحطاط ، بحيث أصبح من العسير استعادة الكرامة الفنية .

وفى هذا العصر صودر كتابى « مقدمة فى فقه اللغة العربية » الذى انكببت عليه عشرين عاما متصلة أبحث وأنقب وأقارن وأراجع حتى توصلت الى مجموعة من النتائج الأساسية .

أهم هذه النتائج ان العلاقة بين العربية ومجموعة اللغات الهندية ـ الأوروبية ليست علاقة ألفاظ مستعارة كما كنا نتعلم عن الألفاظ الأعجمية فى القرآن الكريم . وقد اهتديت الى ان السبب ليس هو الاستعارة بل وحدة فى الأصل بين المجموعة السامية والمجموعة الهندية الأوروبية والمجموعة السامية ممثلة فى أصغر بناتها وهى اللغة العربية . لاحظت ان فى الكثير من الألفاظ الأساسية فى اللغة والتى تستحيل استعارتها ، تتوفر فيها وحدة الأصل كاسماء الأعداد والقرابة . ووحدة الأصل هذه سابقة على عصور الهجرات من الموطن الأسيوى للمجموعة السامية والمجموعة الهندية ـ الأوروبية . وان اللغة العربية مبنية على طبقات جيولوجية أى سبيكة من تراكمات أربعة آلاف سنة ، هذه ما قبل استيطان العرب لشبه الجزيرة . ثم قلت ان فقه اللغة العربية قد مضى فى منطق علمى حتى وقوع المعركة بين السنة والأشاعرة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى . وهى المعركة المعروفة بقدم القرآن كما يقول الفريق الأول ، وخلق القرآن كما يقول الفريق الثانى . ولان المعتزلة يقولون ذلك فقد قالوا أيضا ان اللغة العربية مخلوقة والفرق اذن كبير بين تقديس اللغة لدى القائلين بقدمها ، وبشرية اللغة عند القائلين بخلقها . وقد انبنى على القول بقدم اللغة فى اللوح المحفوظ ، انه يستحيل ان تكون هناك وشائج بينها وبين أية لغة أخرى من لغات العالم ، اللهم الا اذا كانت هى مصدر اللغات الأخرى ، وهو أمر غير ثابت علميا ، ولكنه الأمر الذى اعترض عليه مجمع البحوث الاسلامية .

كان الكتاب قد صدر فى أوائل عام ١٩٨١ عن الهيئة العامة للكتاب فى مصر ، أى دار النشر التابعة للدولة . وقد بيع منه حتى يوم مصادرته فى آخر العام نفسه تسعمائة نسخة . وكان مطبوعا منه ثلاثة آلاف نسخة . فى هذه الاثناء كتب احدهم اسمه (أو بـاسـم زهران ١٣ مقالا فى مجلة « الاذاعة والتليفزيو: حين كان يرأس تحريرها أحمد بهجت ، ضد الكتاب من وجهة نظر دينية . هذا بالرغم من ان نظرية « خلق القرآن » من صميم علم الكلام فى تاريخ الفلسفة الاسلامية ، وليست من اختراعى الشخصى . وكتب المعتزلة مطبوعة على نفقة الدولة المصرية كمؤلفات القاضى عبدالجبار والمغنى ، حققه أمين الخولى ونشرته الدولة .

وفى صيف ١٩٨١ فوجئت بضابط من مباحث أمن الدولة ـ قسم الصحافة ـ هو حاليا العميد حمدى عبدالكريم يتصل بى قائلا : ان الجمعية الشرعية يا دكتور تنادى بقتلك فى اجتماعاتها ، فاذا كنت تحتاج الى حراسة خاصة فنحن على استعداد . أجبته بالشكر والاعتذار عن الحراسة لانى لم أعتقد ان الموضوع يستحق .

فى السادس من سبتمبر ١٩٨١ أرسل مجمع البحوث الاسلامية مذكرة الى مباحث أمن الدولة تطالب بالتحفظ على الكتاب ومساءلة مؤلفه . ومن جانبها قامت المباحث بالطلب الى هيئة الكتاب ان تمنعه من التداول حتى يفصل فى أمره قاضى الأمور المستعجلة .

وفى ديسمبر ١٩٨١ كنت قد استقلت من « الأهرام » ودخلت المستشفى للعلاج من أزمة قلبية خرجت منها فى الخامس عشر من ذلك الشهر . وكنت فى مكتبى الذى أقيم فيه بشارع الهرم حين طرق بابى ضابط يسلمنى استدعاء لمحكمة جنوب القاهرة . ولم يكن يعرف الضابط سبب الاستدعاء . وكلت محاميا هو أحمد شوقى الخطيب ، وقرأت مذكرة مجمع البحوث الى المباحث للمرة الأولى وعرفت سبب المصادرة . نصحت المحامى ان يقول للمحكمة ان هذه قضية لغوية تحتاج للتحكيم فيها الى المجمع اللغوى لا الى مجمع البحوث الاسلامية . ويستطيع المجمع ان يعين لجنة تفتى فى أمر الكتاب . وفعلا تقدم المحامى بهذا

الطلب ، واستجابت له المحكمة التى شكلت لجنة من توفيق الطويل وأحمد حسن الباقورى وعبدالرحمن الشرقاوى . ولكن الأزهر رفض هذه اللجنة وقال انه جهة الاختصاص . وتراجع القاضى . ولم تكن النيابة قد أبلغت الشيخ الباقورى الذى أصدر تصريحا يشيد فيه بالكتاب ويقول اننا لسنا فى عصر محاكم التفتيش . وكتب لى د. توفيق الطويل رسالة رقيقة أشاد فيها بالكتاب . . وقال القاضى ان الأزهر يرى ان مجمع البحوث الاسلامية هو الذى ستتشكل اللجنة من بين أعضائه . وفعلا تشكلت اللجنة من الأساتذة أنفسهم الذين كتبوا المذكرة الأولى . وأثناء نظر الدعوة أمام القضاء أدلى الشيخ عبدالمهيمن الفقى سكرتير مساعد مجمع البحوث الاسلامية بتصريح قال فيه ان الأزهر لم يخسر قضية واحدة .

وبعد عامين تقريبا فوجئت بان الحكم قد صدر بالمصادرة النهائية دون ان أحاط علما بذلك . واستغربت ان المحامى لم يستأنف الحكم فى الموعد المقرر ، ولما سألته قال لى : عندما كنت أترافع فى قضية غبور (أحد كبار الأثرياء) قال لى المدعى العام الاشتراكى : لقد كنا سنضعك أنت أيضا تحت الحراسة . وفهمت ان ضغطا ما مورس ضده ، فما علاقة غبور بفقه اللغة ؟

وكانت الصحافة فى مصر والعالم العربى كريمة معى ، اذ وقفت على وجه الاجمال ، الى جانب حرية الفكر والتعبير دون الدخول فى التفاصيل .

انهم لم يعتقلونى فى سبتمبر ١٩٨١ ولكنهم فعلوا ما هو أبشع اذ اعتقلوا كتابى ، فقد تم الافراج عن المعتقلين ومازال كتابى أسيرا ، يصوره القراء والباحثون بأسعار مرتفعة .

أعتقد اننا نمر الآن فى مرحلة انتقال . ومثل هذه المرحلة تحتاج الى الصبر حتى يتكون الجديد وينقرض القديم . أى ان الفترة التى نشهدها وقد تفاعل معها البعض على مستوى الفكر سوف يعقبها بالضرورة ، ربما بعد عشر سنوات أو أكثر ، مرحلة نهوض ثقافى آخر . الآن يجرى اعداد التربة ، فاذا لم تحدث كارثة جديدة كبرى فى العالم العربى ، فان الأمور لابد ان تمضى الى الأفضل .

لا يبدو لى الآن مستقبل لبنان ، أرى الخراب من البشاعة بحيث يحجب عنى أى مستقبل . قضية فلسطين دخلت فى منطقة بين الظل والصمت .

فى حرب الخليج أنا منحاز للعراق . ولست أجد فارقا يذكر بين الخمينى والشاه . كان الشاه يطمح لبناء امبراطورية فارسية كالتى كانت فى عهود قورش وكسرى وقمبيز ودارا . والخمينى أيضا يحاول فرض السيادة الفارسية على الأقطار العربية جميعا باسم الاسلام . ولست أعتقد انه سينجح ، فهو يتوهم أشياء ، كما لو انه فى أيام أبو مسلم الخرسانى ، ولكنها مجرد أوهام .

لذلك فاننى أقول للمثقف المصرى ، والعربى عموما ، ألا تختلط عليه الأمور ، فيجب ان يكون شديد الاحترام للشعوب الايرانية وان يرفض رفضا قاطعا تجاوز ايران لحدودها الدولية ، وان يعمل على اقتلاع حلم التوسع على حساب العرب من الذهن الايرانى .

وأظن انى ككاتب مصرى جزء من التراث العربى . ولكنى أرى فى تفاوت مستويات التطور بين البلاد العربية عائقا يحول حتى الآن دون مستقبل « عربى » موحد .

من ٢٨ - ٩ الى ١٦ - ١٠ ١٩٨٧ .

الفصل الثانى عشر

مراوغة التاريخ

(١)

يدلنا الجزء الاول من «اوراق العمر» أن لويس عوض نشأ فى بيئة متوسطة على كافة المستويات بدءا من الوضع الاقتصادى ـ الاجتماعى وانتهاء باسلوب التفكير ومجرى الشعور وضوابط السلوك واختيار القيم . هذه الوسطية هى التى جعلت من الاسرة القبطية الصعيدية «عائلة مسالمة» لايعمل افرادها غالبا فى السياسة ، ولكنهم غالبا ايضا من «المثقفين» . هكذا كان الاب «وفديا سلبيا» وعدوا لدودا للانجليز والسراى واحزاب الاقليات الدستورية ، وقد بكى يوم مات سعد زغلول . ولكنه كان مثقفا يملك مكتبة كبيرة ، اساسا فى اللغة الانجليزية . يتابع الاحداث متابعة جادة عميقة دون أية مشاركة تذكر . وفى الدين لم يكن الاب ملحدا ، ولكنه ايضا لم يكن متدينا ، وكانت الاسرة كلها على هذه الحال ، لاتتردد على الكنيسة الا فى المناسبات الاجتماعية كحفلات الزواج والمآتم . ليست هناك «حالات» أو «مواقف» أو «شخصيات» أو «احداث» حادة فى حياة العائلة . ولم يخرج لويس عوض فى طفولته أو صباه على هذا الايقاع الهادىء ، فكانت خصوماته كصداقاته هادئة ، يستجيب للمظاهرات الوطنية متجنبا العنف ، يكتفى بالاعجاب الشديد والاقتناع العقلى والانحياز العاطفى دون تورط فى عمل من شأنه تغيير الايقاع الرئيسى .

ولكن لويس عوض الذى ولد وسطيا عقلانيا مسالما ، لم ينج طيلة عمره الايجابى ـ اى منذ حوالى نصف قرن ـ من ان يكون عنوانا دائما لمعركة مستمرة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية . بل لم ينج من نيران الحياة السياسية التى لم تعرفه قط واحدا من «مناضليها» .

خطاب لويس عوض ، من داخل النص ، هو جزء من كل . جزء من خطاب جيل مابين الحربين ، فهو جيل ثورة ١٩١٩ المجهضة من ناحية وجيل الاعداد لثورة جديدة فى الاربعينات من ناحية اخرى . اى

انه الجيل الذى ولد على وجه التقريب خلال العقد الثانى من هذا القرن ، وهو الجيل الذى تخرج من الجامعة فى اواسط الثلاثينات . انه اذن جيل «الضباط الاحرار» فى ثورة يوليو ، وهو جيل السياسيين من امثال احمد حسين وفتحى رضوان وعبدالقادر عوده وحلمى مراد ومصطفى البرادعى وعبدالعزيز الشوربجى ومفيده عبدالرحمن . وهو جيل المثقفين من امثال محمد مندور ونجيب محفوظ وعبدالرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وامينة السعيد وسهير القلماوى . وهو ، كما تلاحظ ، جيل شديد التنوع مختلف الانتماءات . كانت هناك الشرائح التى تأثرت بالمد النازى بعد سقوط الهامها البكر ، وهو الخلافة العثمانية . وقد نشأ لويس عوض منذ البداية خصما لهذا التيار ، فقد ورث محبة الوفد عن والده والصحف التى يقرأ لها وخاصة عن عباس محمود العقاد . وكان هناك تيار تكنقراطى ان جاز التعبير عن «المهنيين» سواءا كانوا جامعيين أو محامين أو ليبراليين بشكل عام . ولم يكن لويس عوض العقلانى الهادئ محايدا . كانت خصومته الموروثة والمكتسبة للانجليز والملك والباشوات من اصدقاء الاحتلال أو العرش تبعد به عن المنطقة الرمادية .

كان من بين العناصر التى ورثها من البيئة العائلية عنصر أقرب الى الحساسية الفنية التى قد تتبدى حينا فى الخيال المسرف أو البصيرة أو الحدس . ومن بين هذه العناصر ايضا «الصرامة الاخلاقية» حتى وصل الامر بوالده ان يمنعه عامين من الالتحاق بكلية الاداب لان «الاديب» يرتزق من قلمه فهو مهدد بتضليل ضميره عن الحق اذا احتاج يوما الى لقمة العيش . اما اذا تخرج فى كلية الحقوق أو التجارة ، فأنه سيرتزق من مهنة ، ويكتب فقط من وحى ضميره حين يريد . ويستطيع ان يصمت ايضا حين يريد ، وقد امضى لويس عوض عاما كاملا فى كلية التجارة ، وعاما آخر دون جامعة حتى لايدخل كلية الحقوق ، ولانه لايستطيع ان يدخل كلية الاداب دون موافقة والده . واخيرا بعد عامين من الصراع بين الابن وأبيه ، التحق لويس عوض بكلية الاداب شرط ان يؤهل نفسه للعمل «استاذا جامعيا» وليس كاتبا فى الصحافة .

لذلك وجد لويس عوض نفسه اقرب الى تيار المثقفين الذين يمثلهم نجيب محفوظ ومحمد مندور وعزيز فهمى ، دون ان يشتغل بالسياسة العملية كمندور وفهمى ، ودون التوظف الادارى فى «الحكومة» كنجيب محفوظ .

ماهو هذا التيار الذى تمثله المسافة الزمنية من اجهاض ثورة ١٩١٩ الى الارهاص بثورة جديدة فى الاربعينات ، انه بالنسبة لليسار الوفدى المنظم (الطليعة الوفدية) او الوفد الراديكالى العاطفى (محفوظ ولويس عوض وامثالهما) هو حصيلة الفكر الذى يمثله جيل العشرينات : طه حسين والعقاد (قبل انفصاله عن الوفد عام ١٩٣٥) وسلامة موسى . وهناك اتفاق حول اثنين على الاقل هما طه حسين وسلامة موسى . نتابع هذا الاتفاق عند نجيب محفوظ فى «الثلاثية» ومحمد مندور فى مقدمة (انتصار انسان) ولويس عوض فى (اوراق المر) . كان الثلاثة من تلامذة طه حسين وسلامة موسى وايضا العقاد ، باستثناء مندور الوفدى المنظم الذى اختلف معه بعدئذ ادبيا فى «الميزان الجديد» .

ماهى العناصر المشتركة بين بداية العشرينات واواخر الثلاثينات ؟

● كانت هناك أولا «الوطنية المصرية» التى تجمع بين « مصر اصل الحضارة » لسلامة موسى (١٩٣٥) و « سعد زغلول - سيرة وتحية للعقاد » (١٩٣٦) .

● وكانت هناك ثانيا «الديمقراطية الليبرالية» التى تجمع بين «اليد القوية فى مصر» و«الحكم المطلق فى القرن العشرين» للعقاد (كلاهما فى ١٩٢٨) و«مستقبل الثقافة فى مصر» لطه حسين (١٩٣٨) و«حرية العقل فى مصر» لسلامة موسى (١٩٤٥) .

● وكانت هناك ثالثا معادلة النهضة «التراث والعصر» فكان التراث هو الثقافة الانسانية ومصر القديمة والحضارة العربية الاسلامية ، وكان العصر هو أوربا أوحوض البحر الابيض المتوسط :

١ - طه حسين :

أ) آلهه اليونان ١٩١٩ - قادرة الفكر ١٩٢٥ - مستقبل الثقافة فى مصر ١٩٣٨ - الثقافة الانجليزية واثرها على تقدم العالم ١٩٤١ - صوت باريس ١٩٤٣ - من ابطال الاساطير اليونانية ١٩٤٦ - من الادب التمثيلى اليونانى (سوفوكليس) ١٩٣٩ .

ب) فلسفة ان خلدون الاجتماعية ١٩٢٥ - حديث الاربعاء ١٩٢٦ - فى الشعر الجاهلى ١٩٢٦ - على هامش السيرة ١٩٣٣ - مع حديث الشعر والنثر ١٩٣٦ - من أبى العلاء فى سجنه ١٩٣٩ - آثار أبى العلاء المعرى ١٩٤٤ - صوت ابى العلا ١٩٤٤ - الفتنة الكبرى ١٩٤٧ - الوعد الحق ١٩٤٩ - مرآة الاسلام ١٩٥٩ - الشيخان ١٩٦٠ و١٩٦١ .

جـ) مترجمات : الواجب (جول سيمون) ١٩١٤ - صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان ١٩٢٠ - روح التربية (جوستاف لوبون) ١٩٢١ - نظام الاثينيين لارسطو ١٩٢١ - قصص تمثيلية فرنسية ١٩٢٤ - اندروماك (لراسين) ١٩٣٥ - انتيجونا لسوفوكليس ١٩٣٨ - زاديج (القدر) لفولتير ١٩٤٧ - اوديب (لسوفوكليس ١٩٥٥) .

٢ - عباس محمود العقاد :

أ) تذكار جيتى ١٩٣٢ - فرنسيس بيكون ١٩٤٥ - عقائد المفكرين فى القرن العشرين ١٩٤٨ - برنارد شو ١٩٥٠ - فلاسفة الحكم فى العصر الحديث ١٩٥٠ - سن ياتسن ١٩٥٢ - بنجامين فرنكلين ١٩٥٦ - التعريف بشكسبير ١٩٥٨ - هتلر فى الميزان ١٩٤٠ .

ب) رجعة ابى العلاء ١٩٣٩ - عبقرية محمد ١٩٤٢ - عبقرية عمر ١٩٤٢ - عبقرية خالد ١٩٢٥ - ابن رشد ١٩٥٣ - فلسفة الغزالى ١٩٦٠ - الانسان فى القرآن الكريم ١٩٦٢ - محمد على جناح ١٩٥٢ .

٣ - سلامة موسى :

أ) مقدمة السوبرمان ١٩١٠ - الاشتراكية ١٩١٢ - الحب فى التاريخ ١٩٢٤ - احلام الفلاسفة ١٩٢٦ - حرية الفكر وابطالها فى التاريخ ١٩٢٧ - نظرية التطور ١٩٢٨ - ماهى النهضة ١٩٣٥ - الادب الانجليزى الحديث ١٩٣٦ - التثقيف الذاتى ١٩٤٦ - هؤلاء علمونى ١٩٥٣ - برنارد شو ١٩٥٧ - تاريخ الفنون ١٩٢٧ - غاندى والحركة الهندية ١٩٣٤ .

ب) الدنيا بعد ٣٠ عاما - جيوبنا وجيوب الاجانب ١٩٣١ - المرأة ليست لعبة الرجل ١٩٥٦ - البلاغة العصرية واللغة العربية ١٩٤٥ - كتاب الثورات ١٩٥٤ - الادب للشعب ١٩٥٦ .

كما ورث لويس من البيئة العائلية كراهية الانجليز والعرش والاقليات المنشقة على سعد زغلول أو المضادة له ، فقد ورث عن البيئة الثقافية فى مرحلة التكوين (اى حتى عام تخرجه الجامعى ١٩٣٧)

الهوية الوطنية المصرية والديموقراطية الليبرالية مضافا اليها ومحذوفا منها بعض التعديلات . . فعن الجامعة وطه حسين تأكدت لديه الروح العلمية الاكاديمية . وكان طه حسين من بين الثلاثة اكثرهم فاعلية فى تأسيس ثقافته الانسانية (بدءا من دراسة اليونانية واللاتينية وانتهاء بثقافته العصرية مرورا بالتعميق فى التراث العربى الذى تلقاه من الطفولة والصبا : حرص والده على أن يقرأ القرآن الكريم وان يحفظه ، وفى المدرسة كان «المنتخب من ادب العرب» مقدمته الاولى الى الادب العربى . وكان العقاد اكثرهم فاعلية فى تثبيته على الشجاعة . وكان سلامة موسى اكثرهم فاعلية فى اجتذابه الى دائرة الفكر الاجتماعى . وقد تباعد تأثير العقاد تدريجيا ، فاقترب لويس عوض على هذا النحو من محمد مندور . ولولا ان نجيب محفوظ تفرغ للابداع الروائى والقصصى لكان ثالثهما . وهو بالفعل اقرب اليهما على صعيد «الفكر» مع التحفظ على فوارق الاختلافات الفردية . ولكنه مع خالد محمد خالد فى الاصلاح الدينى ، يشكل الاربعة اهم علامات التيار الذى يجمع بين الوطنية والديموقراطية الليبرالية واحدى درجات العدل الاجتماعى التى تتفاوت من واحد الى آخر .

واذا كان طه حسين اكثر العناصر المحلية المبكرة استقرارا فى تكوين لويس عوض (من حيث التوجه الجامعى والفكر العقلانى والانتماء الحضارى والهوية الثقافية) فان لويس عوض ايضا كان الامتداد الاكثر قربا الى طه حسين من غالبية تلاميذه سواء فى المبادىء العامة أو فى المواقف التى دفع كلاهما ثمن الذود عنها . غاية ماهنالك ان الفكر الاجتماعى الذى اكتسبه لويس عوض من سلامة موسى وبعض المطبوعات الانجليزية التى كانت تصل سرا الى مصر ، واكتسبه ايضا من اهوال البيئة الضاغطة فى الثلاثينات ، قد ضاعف - بفاعلية الاحساس المرهف الاشبه بالوجدان الفنى والاخلاقيات الصارمة - من الوعى الاجتماعى للويس عوض ، أكثر كثيرا من وعى صاحب «المعذبون فى الأرض» . وهو الوعى الذى ضاعف من «الثمن» المطلوب ، خاصة بعد ان سافر لويس عوض الى بريطانيا ، ونشبت الحرب العالمية الثانية وهو هناك حيث ازدهرت الافكار اليسارية فى ذلك الوقت ، وحيث فجع اليسار ايضا فى الاتفاقية عبر المبدئية بين ستالين والمانيا النازية . وهى الاتفاقية التى مزقتها ذبابات هتلر فى النهاية ، ولكنها فى الوقت نفسه مزقت قلوبا وعقولا بطول وعرض الكرة الارضية من قلوب المثقفين اليساريين وعقولهم .

وكان قلب لويس عوض وعقله من بين هذه القلوب والعقول التى تمزقت . وكان تشرذم الحركة اليسارية فى مصر ، واخفاق اللجنة الوطنية للطلبة والعمال اخيرا فى صياغة جبهة شعبية لتغيير النظام ، سببا اخر فى تمزق لويس عوض . وكان الانتماء الاجتماعى - الثقافى (الايديولوجيا والاخلاق) لهذه الشريحة التكنقراطية من مثقفى البرجوازية المصرية احد عناصر هذا التمزق الذى يشير اليه حين يقول انه عمل بالسياسة مرة واحدة فى حياته ، اذ جمع بعض طلابه اليساريين وحبسهم فى الغرفة التى كان يقوم بها فى احد بنسيونات وسط البلد قائلا لهم : عليكم ان تختاروا اثنين من بينكم لتمثيلكم فى انتخابات طلاب كلية الاداب . واذا كان هذا شأن «اليسار الملتزم» فكم يكون شأن اليسار الاكثر عددا بين المستقلين .

لم يرتبط لويس عوض فى أى وقت بأى تنظيم سياسى ، حين كان وفديا لم يختلف وضعه عن وضع نجيب محفوظ من تأييد حماسى للوفد دون الانخراط فى اى من تشكيلاته . كلاهما كان اقرب الى «الطليعة الوفدية» التى كان محمد مندور وعزيز فهمى من المع رموزها ، ولكنهما لم يكونا من بين اعضائها . وحين اقترب لويس عوض خطوات من الماركسية ، فإنه كان يرفض الستالنيين والتروتسكيين على السواء ، وكان

يسمى الاشتراكيين الديمقراطيين من احزب غرب اوروبا بالرأسماليين الذين تستهويهم نكهة اللون الوردى . ومن الصعب ان نجد عند لويس عوض صياغة متسقة لافكاره السياسية والاجتماعية ، ربما لانه فنان يرتدى قناع الفكر . ووبما لاحساس دفين بانه لايعبر عن الاكثرية . وربما لأنه ينشد المعادلة الصعبة : ان يكون وفيا لضميره من داخل المؤسسة الشرعية . وهى المعادلة التى سبق لاستاذه الاكبر طه حسين ان حاولها فى سياق مشروع النهضة الذى يبدأ بالمشايخ حسن العطار والطهطاوى ومحمد عبده . ولكنها المعادلة الخاسرة دائما ، تنتهى بنفى الطهطاوى ومحمد عبده واحمد عرابى وسعد غلول ، ومحاكمة طه حسين وفصله . ومحاكمة على عبدالرازق وفصله ، ولم يكن ممكنا للويس عوض ان يشذ عن السياق . يكرر المحاولة ، وتتكرر النتيجة ، بل لان مشروعه قد اختلف ، فقد تأكدت النتيجة . ولعله برفقة نجيب محفوظ ، هما الوحيدان اللذان أسسا ، كل بطريقته ، مشروعه الخاص . هناك عشرات الروائيين من اساتذة وزملاء نجيب محفوظ . ولكن مئات الروايات شىء والمشروع الروائى شىء آخر . كذلك هناك عشرات النقاد او الكتاب ، ولكن اهمية طه حسين او العقاد او سلامة موسى او لويس عوض انه صاحب مشروع . والمشروع لايعنى النظرية الادبية او الاجتماعية أو السياسية ، وانما يعنى نظاما من الفكر يستهدف تغيير البنية الثقافية للمجتمع فى اتجاه رؤية جديدة شاملة . لذلك قد تتعدد ادوات هذا المشروع : من العمل السياسى المنظم الى العمل التربوى فى التعليم الى العمل الثقافى المباشر او الكتابة . وقد تتعدد اشكال الكتابة وينابيعها : من الابداع الادبى الى النقد الادبى ومن الفلسفة الى [illegible] الاجتماعى والسياسى .

ماهو مشروع لويس عوض ، وماذا كانت ادواته ؟ أطرح هذا السؤال ، لان المشروع قبل الشخص كان السبب الاول فى ان الرجل ظل نصف قرن على وجه التقريب عنوانا دائما لمعركة مستمرة فى حياتنا الثقافية (واحيانا السياسية) . واطرح هذا السؤال ايضا لان الشخص بعد المشروع كان الوارث الوفى لتوترات الخلق المستقيم والحساسية الفنية ، ولانه اراد على الدوام ان يكون «ضميرا» من داخل المؤسسة الشرعية (الدولة) ايا كانت التناقضات بين الضمير والمؤسسة . وبالرغم من انه رفض لخطاه ان يتخذ إطارا حزبيا (سرا او علنا) مسايرا التقليد العائلى الغالب ، وهو الثقافة ، الا ان العلاقة بين المشروع الثقافى والشخص الابعد مايكون عن المثقف العضوى بتعريف جرامشى لم تتم فى بيت زجاجى . وانما نشأت العلاقة بين مشروع لويس عوض ورؤياه فى بيت من لحم ودم وبراكين وزلازل وحجر وشجر . ومهما كانت النوايا طيبة والمدينة فاضلة والتخطيط مجردا عن الهوى ، فان الاحتكاك الحتمى بالارض والتراب والهواء واشعة الشمس والشهيق والزفير لابد وان يصطدم بالمجردات والمثاليات ويحيلها بقوة الحياة الى مجسمات وحسابات وارباح وخسائر وبكاء وافراح وهزائم وانتصارات . ومهما حاول لويس عوض ان تكون له «اشتراكيته الديمقراطية» البعيدة عن الستالينية والاشتراكيات الغريبة ، ومهما حاول ان يصوغ لنفسه «ايمانا» من نوع خاص لاعلاقة له بالاديان المعروفة ولا بالالحاد المعروف ، فان هذه المعتقدات وغيرها ما ان تخرج من الذهن حتى تتحول الى حركة لايتحكم فيها صاحبها الاصلى . والدليل على ذلك مايقوله لويس عوض نفسه من أنه كان «يفاجأ» ببعض طلابه وهم يخرجون من محاضراته فيلتحقون بهذا التنظيم او ذاك . والدليل الآخران هذا الرجل غير الحزبى ، كان مطلوباً القبض عليه عام ١٩٤٦ ضمن حملة اسماعيل صدقى ، ولكنه كان خارج مصر . اما فى عام ١٩٥٩ فكان فى مصر واعتقلوه فى «عزب» الفيوم و «أوردى» ابوزعبل حوالى السنة والاربعة اشهر . وليس الحبس وحده هو الذى عوقب به لويس عوض من الدولتين الملكية والجمهورية . ولكن الانجليز حاولوا ابعاده عن الجامعة بعد عودته من البعثة لولا طه حسين . أما الثورة الوطنية فقد نجحت فى ابعاده ـ ضمن خمسين آخرين ـ عام ١٩٥٤ ولم يكن طه حسين ليستطيع ان

يفعل شيئا . وفى فبراير ١٩٧٣ كان على رأس القوائم التى ضمت اسماء المفصولين من الاتحاد الاشتراكى وبالتالى من اعمالهم . وكاد أن يدخل المعتقل فى سبتمبر ١٩٨١ لولا تدخل من انقذه فى اللحظة الاخيرة . واستقال لويس عوض عدة مرات من الصحافة ، اولها بسبب احداث مارس ١٩٥٤ المعادية للديموقراطية ، والاخرى بسبب الامتناع عن نشر ماكتب عن جمال الدين الافغانى . وقد تعرضت بعض كتاباته فى عهود الملك وعبدالناصر والسادات للمصادرة . ولكنه حصل على وسام الاستحقاق من الطبقة الاولى فى عهد جمال عبدالناصر وحصل على جائزة الدولة التقديرية فى عهد حسنى مبارك . وفى العهد الملكى كانت الصفة الغالبة عليه هى صفة الاستاذ الجامعى ، بالرغم من انها كانت من اخصب فترات انتاجه الادبى . وفى العهود الجمهورية كانت الصفة الغالبة عليه هى صفة الكاتب . ولكن هذه العهود هى التى اصبح فيها لويس عوض معركة مستمرة . واذا كانت الدولة قد اتخذت منه مواقف مشهودة بالفصل من العمل والاعتقال السياسى والمصادرة ، فان الصدام الاكبر وقع بين مشروعه وبين قطاعات فى المجتمع . وكانت بعض هذه القطاعات تضغط على مراكز معينة فى دائرة صنع القرار حتى تأمر بحبسه او فصله او مصادرة انتاجه . وقد رأى لويس عوض دائما ان له خصوما غير شخصيين فى قيادة الثورة الناصرية اهمهم اولئك الذين تكونوا فكريا وسياسيا فى احضان مصر الفتاة والاخوان المسلمين والحزب الوطنى .

ماهو اذن مشروع لويس عوض الذى اصطدم ـ على طول مسيرته ـ بقطاعات من سلطة الدولة وسلطة الرأى العام ؟ وماهى الادوات التى استخدمها لتحقيق هذا المشروع ؟ وماهى الرؤية او الرؤى التى وصلت المواطن المصرى او العربى من نتيجة هذا المشروع وادواته ؟

بالطبع ، لم يكن هذا المشروع «معطى» جاهزاأو ثابتا ، بل انه تطور من مرحلة الى اخرى ، ولكن هذا التطور جرى فى خطاب متعدد النصوص :

١) الثقافة الانسانية :

فن الشعر (هوراس) ، تم انجازه فى كامبريدج ١٩٣٨ ونشره ١٩٤٥ ـ بروميثيوس طليقا (شلى) ١٩٤٦ ـ صورة دوريان اجراى (اوسكار وايلد) ١٩٤٦ ـ شبح كانترفيل (اوسكار وايلد) ١٩٤٦ ـ فى الادب الانجليزى الحديث ١٩٥٠ ـ خاب سعى العشاق (شكسبير) ترجمت ١٩٥٥ ونشرت ١٩٦٠ ـ المسرح العالمى ١٩٦٤ ـ البحث عن شكسبير ١٩٦٥ ـ نصوص النقد الادبى عند اليونان ١٩٦٥ ـ اجاممنون (اسخيلوس) ١٩٦٦ ـ انطونيوس وكليوباترا (شكسبير) ١٩٦٧ ـ حاملات القرابين (اسخيلوس) ١٩٦٨ ـ الصافحات (اسخيلوس) ١٩٦٩ ـ الجنون والفنون فى اوربا ١٩٧٠ ـ دراسات اوربية ١٩٧١ ـ الوادى السعيد (صمويل جونسون) ١٩٧١ ـ رحلة الشرق والغرب ١٩٧٢ ـ اقنعة اوربية ١٩٨٦ ـ ثورة الفكر فى عصر النهضة الاوربية ١٩٨٧ ـ الثورة الفرنسية (لم يكتمل بعد) ١٩٨٩ .

ولاضرورة لان نذكر بالتفصيل اطروحة الماجستير واطروحة الدكتوراة فى الانجليزية ، كذلك كتابه «دراسات فى الادب» المطبوع فى الانجليزية ايضا ،كلها دراسات اكاديمية حول نظرية الشعر والادب المقارن ، حسبنا ان نستشف منها فكرته التى سيطبقها حول تلاقح الثقافات او حوار الحضارات .

ولكننا نسشير الى بضع ملاحظات :

● **هناك متابعة واضحة لعمل طه حسين فى نقطتين : الاولى هى اليونانيات التى يضيف فى بابها نصوص النقد وترجمة اسخليوس شعرا . وهناك النص اللاتينى المترجم عن هوراس . والمتابعة المقصودة هنا هى التأكيد على ان وحدة الثقافة الانسانية تجد جذورها فى اليونانية واللاتينية . والمستوى الثانى للمعنى أن الاحياء النهضوى ـ حتى لوكان مصريا ـ عليه ان يبدأ من هذا الجذر «الانسانى» . والنقطة الثانية التى تابع فيها لويس عوض خطى طه حسين هى توثيق الروابط بالاداب الاوربية قديمها (شكسبير مثلا) وحديثها (وايلد مثلا) . وايضا عن طريق الترجمة للنصوص (عددها تسعة) او التلخيص (مجلد المسرح العالمى) او النقد والتحليل (خمسة كتب) .**

وتغطى جميع النصوص الخاصة باليونان واللاتين واوربا ـ النهضة واوربا الحديثة ـ حوالى ثلث انتاج

لويس عوض فى نصف قرن (١٧ كتابا اذا اضفنا الكتاب الذى لم يكتمل بعد عن الثورة الفرنسية من بين ٥١ كتابا هى مجموع انتاجه) .

● بين عامى ١٩٤٥ (أو١٩٤٧ اذا شئنا اعتماد مقدمة بلوتولاند وتاريخ نشرها) و ١٩٥٠ هناك عدة مقدمات لمترجمات او مؤلفات لويس عوض : فن الشعر ، بروميثيوس طليقا ، فى الادب الانجليزى ، هى اول ربط اكاديمى بين الادب والمجتمع ، تستكمل بدايات سلامه موسى ومحمد مفيد الشوباشى وعصام الدين حفنى ناصف واسماعيل ادهم حول العلاقة بين الثقافة والطبقات الاجتماعية . وبينما كان سلامه موسى متأثرا ببرنارد شو ، وه . حـ . ويلز وجوركى وتولستوى ، وكان مفيد الشوباشى متأثرا بالديمقراطيين الروس الكبار من امثال بيلنسكى وتشير نشيفسكى ، فقد كان لويس عوض متأثرا بالناقد البريطانى كريستوفر كودويل صاحب «دراسات فى ثقافة محتضرة» و«دراسات جديدة فى ثقافة محتضرة» و«الوهم والواقع». وهى دراسات اقرب الى الجدانوفية ، ولكنها فى ذلك الوقت كانت لهيبا احمر فى افق مظلم ، كانت تجديدا لرؤية نقدية ثائرة على الانطباعات الوصفية ، تحاول اكساب النقد الادبى مفهوما اجتماعيا .

● فى مواكبة النشاط المسرحى المصرى فى الستينات ، ركز لويس عوض على ترجمة النصوص المسرحية وتلخيصها او متابعة العروض المسرحيين فى الخارج وتقديمها الى القراء والمسرحيين فى مصر . لن نجد طيلة الستينات الا نصوصا مسرحية ينقلها لويس عوض . وحتى كتاب «نصوص النقد الادبى ـ اليونان» فانه يتناول المسرح اساسا ، ومن بين هذه النصوص النقدية ذاتها نص مسرحى هو «الضفادع» لاريستوفانيس .

● من السبعينات الى الثمانينات ينشغل لويس عوض انشغالا شبه كلِّى باحياء النهضة الاوربية (والنهضة المصرية كما سنلاحظ فيما بعد) فيكتب «اقنعة اوربية» عن المسرح ، ولكنه مسرح الجذور والوثبات الكبرى فى النهضة والتنوير والعصر الحديث . ثم يكتب مباشرة عن ثورات الفكر فى النهضة الاوربية وعن الثورة الفرنسية . وليس من تفسير لذلك الا انه اخذ يواجه بطريق غير مباشر ازمة الاختناق الفكرى المشهود فى العقدين الاخيرين ، ازمة الارتداد الى عصور الانحطاط ، تحت استار الصحوة الدينية او الانبعاث السلفى او ماشئت لها من اسماء ومسميات .

٢) الابداع الادبى :

بلوتولاند وقصائد اخرى ـ من شعر الخاصة (كتب بين ١٩٣٨ و١٩٤٠ فى كامبريدج) نشر عام ١٩٤٧ ـ الراهب ١٩٦١ ـ العنقاء او تاريخ حسن مفتاح (كتب بين القاهرة وباريس ١٩٤٦ و١٩٤٧) ـ نشرت ١٩٦٦ . يضاف نص مسروائى غير منشور باسم «محاكمة ايزيس» كتب حوالى ١٩٤٢ ، ويضع قصائد كتبت فى فترات متباعدة من الخمسينات الى الستينات ، ونشرت فى بعض المجلات .

ويلاحظ على هذه الاعمال مايلى :

● ان لويس عوض يصفها بانها «انفجارات» تومض فى الرأس كل عقد من الزمان على وجه التقريب ، اثناء ازمة عميقة . وهى غالبا ازمة من شقين ذاتى وموضوعى يلتقيان فى انجاز العمل حتى ترتاح النفس القلقة او المضطربة . وهو يضرب لذلك ثلاثة امثلة ، منها ازمة مارس ١٩٥٤ التى سافر على اثرها الى منظمة الامم المتحدة فى نيويورك ليعمل مترجما ، وهناك كتب الشعر . ومنها ازمة اعتقال المثقفين عام ١٩٥٩ وفى السجن بدأت خيوط «الراهب» . ومنها هزيمة ١٩٦٧ التى انتجت مراثى ارميا . ولكن لويس عوض لايذكر لنا شيئا عن انفجار ١٩٣٨ ـ ١٩٤٢ الذى انتج بلوتولاند . وهو ديوان المقدمة ـ العاصفة التى رأى فيها لونا واحدا يلتف حول الكون هو اللون الاحمر ، ويقول جملة بالغة الدلالة هى ان «ماركس اجهز عليه» اى قتله : هل هناك معنى آخر ؟ ربما كان للانفجار عدة مستويات من المعنى ، فالحرب العالمية انفجار مادى مباشر ، والخوف من الموت يخيم على المجموعة الشعرية بكاملها ، فهل مثلت الماركسية للويس عوض حينذاك «الموت الآخر» موت الروح ؟ كيف اذن كتب الشعر . . هذا الانقلاب النظرى على الاقل ، فالتفعيلة الواحدة والحوارية والحكاية والعامية والتضمين

والسونيته كانت ارتياء جسورا «لتحطيم عمود الشعر وكسر عنق البلاغة» . وهو يعيد التجربة العامية مرة واحدة فى احد اروع كتبه «مذكرات طالب بعثة» الذى كتبه عام ١٩٤٢ وصادرته الرقابة على المطبوعات حينذاك ، وعثر على النسخة المصادرة باعجوبة بعد ٢٢ عاماً على «فقدانها» ونشرت عام ١٩٦٥ .

● اذا كانت مقدمة بلوتولاند قد اشارت الى «اجهاز» الماركسية على لويس عوض ـ وهو معنى ضد الحياة على أية حال ـ فان المستوى المباشر فى هذه المقدمة وغيرها من مقدمات النصف الثانى من الاربعينات هو دعوة صريحة الى التفسير «الطبقى» للادب ، ودعوة جهيرة الى الالتزام «بالقيم الاشتراكية» فى الثقافة ولكننا حين نضم نصوص تلك المرحلة فى خطاب واحد ، سوف نكتشف مستوى اخر للبوح : فرواية «العنقاء» مهما اكد صاحبها انه كان يقصد الاخوان المسلمين ، وأنه لم يعرف اشخاصا من لحم ودم الا بين المثقفين الماركسيين فان هذا الاعتذار لاينفى واقع الحال ، وهو ان آليات الابداع الادبى لاتخضع فى جميع الظروف لاختيارات واعية . كذلك فان الانضباط الذهنى الصرف اقرب الى الوهم بعد الاسطر الاولى من الكتابة . ان المقدمة التى كتبها المؤلف ، وحاول فيها تبرير إتخاذه للشيوعية والشيوعيين ثيابا خارجية لنظرية العنف التى تنطبق على غيرهم لاتقنع احدا ، لان لويس عوض مقتنع فى الحقيقة بان الماركسية ذاتها تنطوى على بذرة العنف ، وهذا مايفسر قوله فى مقدمة بلوتولاند ان ماركس قد اجهز عليه . حتى الصورة البلاغية التى يقول فيها «ولم يعد يرى من الوان الحياة الكثيرة ومن الوان الموت الكثيرة الا لونا واحدا ، وغدت امامه الحشائش حمراء والسماوات حمراء والرمال والمياه واجساد النساء واحاديث الرجال والفكر المجرد كلها غدت امامه حمراء بلون الدماء ، حتى الاصوات والروائح والطعوم غدت حوله حمراء كأنما شب فى الكون حريق هائل . وهو راض بأن يعيش فى هذا الحريق ، فمن رأى السلاسل تمزق اجساد العبيد ولم يفكر فى الحرية الحمراء ؟ ». هذه الصورة نقول بعكس منطوقها ، فانها من البشاعة بحيث ان صاحبها قد يكون عاشقا للحرية لا للماركسية . فمن هو الماركسى الذى يصف الاشتراكية كأنها الجحيم ؟ ولكن الكلمة تفضح صاحبها او انها تفصح عن المكبوت . لقد بدأت «مشكلة» لويس عوض حين تعرف على بعض الماركسيين المصريين ، فاذا به يعجب بهم ويرى حقا وصدقا انهم بعيدون كل البعد عن العنف . ولكن رأيه فى هؤلاء الماركسيين قد يسبب له ازمة ضمير عابرة ، اما «العنقاء» فرواية فكرية مجردة ـ احداثا وشخوصا ـ تصوغ الرأى الحقيقى لصاحبها فى الماركسية ، يتكون هذا الرأى فى المقدمة ذاتها ، باعتبارها جزءاً لايتجزأ من النص ، ولان الكاتب اراد بها ان يبعد «الشبهات» اليسارية عن الرواية . ثلاثة عناصر تشكل رأى لويس عوض . اولها ان النص لم يكن غائبا طيلة عشرين عاما بين كتابتها وتاريخ نشرها . كان النص حاضرا ومغيبًا . والعنصر الثانى كتبه المؤلف على هذا النحو «وقفت فى مفترق طريقين رهيبين لايلتقيان ، من مضى فى احدهما فلا رجعة ولااياب فيه ، فاما أن اشتغل بالسياسة فانتمى الى جماعة من هذه الجماعات (الماركسية) أؤسس جماعة جديدة على شاكلتى ، واما ان ادير ظهرى للسياسة تماما وانصرف كلية الى ابحاثى الاكاديمية . وبعد ازمة روحية عنيفة دامت طوال صيف ١٩٤٧ اتخذت قرارا فى باريس . تزوجت وعدت الى كلية الاداب بجامعة القاهرة لادفن نفسى بين اساطير اليونان ورمزيات العصور الوسطى وشعر الانجليز والادب المقارن . واعتقد انى لازلت الى اليوم ـ بعد عشرين عاما ـ وفيا لهذا القرار الذى اتخذته فى صيف ١٩٤٧ ، للادب نعم اما السياسة فلا ».

اما العنصر الثالث فقد ورد فى صلب المقدمة ، وهو عبارة عن ثمانية اعتراضات فلسفية على الماركسية يذكرها لويس عوض بوضوح وحسم . وسأضيف عنصرا رابعا هو المخطوط الغائب او المغيب «الرد على انجلز» الذى كتبه صاحبه فى الفترة نفسها بين عامى ١٩٤٦ و١٩٤٧ ولكنه «ضاع» . معنى ذلك ان لويس عوض بانتمائه الاجتماعى وتكوينه الثقافى الباكر من البيت الى الجامعة ، والصفات الفنية والعقلانية والليبرالية الموروثة والمكتسبة لم يكن ماركسيا فى مقدماته الجدانوفية ، ولم يكن يقصد الماركسيين المصريين بروايته «العنقاء» .

● بالرغم من ان التجربة الشعرية الأولى كانت رائدة فى استخدام التفعيلة ، فإن شعر لويس عوض الذى كتبه بعدئذ كان شعرا عموديا ، حتى فى ترجمة أعمال اسخيلوس . وبالرغم من ان تلك التجربة وأيضا «مذكرات طالب بعثة» قد اشتملت على العامية فانه لم يعاود هذه التجربة أبدا . بل لعله كما يقول هو نفسه قد تأثر بالقرآن تأثرا شديدا .

واذا كان لبعض النقاد الكبار أحيانا عمل أدبى واحد أو أكثر (العقاد شاعرا وروائيا ، طه حسين روائيا وقاصا) فانهم فى الأغلب لا يرون فى هذه الأعمال قيمة أكبر من قيمتهم النقدية والفكرية . ولكن لويس عوض الذى كتب أعمالا قليلة تشبه «العينات» يبدو أحيانا كأن الفنان المكبوت داخله أكبر من الناقد بكثير .

٣) الأعمال الفكرية :

الجامعة والمجتمع الجديد ١٩٦٤ ـ دراسات فى النظم والمذاهب ١٩٦٧ ـ تاريخ الفكر المصرى الحديث ١٩٦٩ و١٩٨٧ ـ أقنعة الناصرية السبعة ١٩٧٦ ـ لمصر والحرية ١٩٧٧ ـ دراسات فى الحضارة ١٩٨٨ ـ المحاورات الجديدة ١٩٦٧ . ويجب ان نذكر ان «تاريخ الفكر المصرى الحديث» قد بلغ حتى الآن أربعة مجلدات . وبالتالى فإن هذه الأعمال الفكرية تصل الى عشرين فى المائة فقط من أعمال لويس عوض . ولكنها كشأن الأعمال الابداعية التى لاتتجاوز الخمسة فى المائة أكثر أهمية مما تشير اليه نسبتها المئوية . انها الأعمال التى أفصح فيها لويس عوض عن أفكاره الاجتماعية والسياسية افصاحا تاما . هذه الاعمال تشير الى مايلى :

● ان لويس عوض يكتب فى الفكر الخالص كلما الم بالوطن ازمات مصير ، فهو يكتب عن الدستور والانتخابات النيابية عام ١٩٥٣ عشية ازمة مارس ١٩٥٤ ، وهو يحفر حول تاريخ الفكر المصرى فى اعقاب هزيمة ١٩٦٧ ، وهو يكتب عن القومية والانتماء الحضارى فى اعقاب «الصلح مع اسرائيل» .

● وهو يرى ان مصر قد تحولت الى «الشمولية» فى أثر أزمة مارس ١٩٥٤ وانها تهيأت لاستقبال «الانفتاح» فى اثر حرب أكتوبر ١٩٧٣ . وهو يرفض أى تبرير لغيبة الديمقراطية خلال المرحلة الناصرية ، ويرفض اى تبرير لغيبة العدل الاجتماعى فى ظل الانفتاح . ولكنه لايسوى بين العهدين لانه يرى الى النهاية فى جمال عبدالناصر بطلا وطنيا منحازا للفقراء . ويرى كذلك ان الاستقلال الوطنى والعدل الاجتماعى والديمقراطية قاعدة المثلث الحضارى لانقاذ مصر .

● يرى أيضا ان جوهر التاريخ المصرى كجوهر الحاضر المصرى والمستقبل : انه القومية المصرية التى لاتتعارض مع التضامن العربى بل يحميها الأمن الاستراتيجى العربى . وهو لايرفض ان هناك ثقافة عربية وحضارة عربية تتخذ فيها مصر موضع القلب والقيادة فى ازمنة النهضة ، ولكن هذه القاعدة لاتمنعه من تسمية القومية العربية والوحدة العربية بالأساطير السياسية .

٤) الأدب المقارن :

على هامش الغفران ١٩٦٦ ـ اسطورة اوريست والملاحم العربية ١٩٦٨ ـ مقدمة فى فقه اللغة العربية ١٩٨٠ (صودر) .

● وهو فى هذه الاعمال يدمج الثقافة العربية بالسياق العالمى لوحدة الثقافة الانسانية ، ويقدم اجتهادات حول تأثر بعض انجازاتنا الادبية العظيمة (مثل رسالة الغفران لابى العلاء او الملاحم والسير الشعبية) لبعض المنجزات الاوربية كتأثر الاوربيين بالف ليلة وليلة على سبيل المثال ، فتبادل التأثير والتأثر سمة «انسانية» لا جنسية لها .

● وهذه الأعمال لا تمثل أكثر من ١٦٪ من مجمل أعماله ، لكنها تسببت فى موقعتين كبيرتين من معاركه ، سواء من جانب الذين رأوا ان الثقافة العربية تؤثر ولاتتأثر، وان دانتى اليجيرى هو الذى اخذ عن ابى العلاء فكرة الجحيم والمطهر والفردوس ، أو الذين رأوا فى اللغة العربية لغة «مقدسة» لاعلاقة لها من قريب أو بعيد باللغات الأخرى .

● وفى هذه الأعمال يتجاوز لويس عوض خطى طه حسين ، سواء «فى الشعر الجاهلى» حيث توقف الرجل عند حدود الشك ، أو فى ترجماته وتحليله «للانسانيات» حيث توقف عند أعتاب المونولوج الذى يوحى بخصوبة لقاء الثقافات وان اليونانيات هى الجذر البعيدة لوحدة الفكر البشرى ، لم يتخط ذلك الى ما اكتشفه لويس عوض من تفاعلات ثقافية تؤكد هذا المنطلق ، وهو يعنى ان الثقافة بكل مستوياتها بشرية واننا كغيرنا نأخذ منهم ونعطيهم .

٥) النقد الأدبى :

دراسات فى أدبنا الحديث ١٩٦١ ـ الاشتراكية والادب ١٩٦٣ ـ دراسات فى النقد والادب ١٩٦٤ ـ الثورة والادب ١٩٦٧ ـ دراسات ادبية ١٩٨٩ ـ ثقافتنا فى مفترق الطرق ١٩٧٤ ـ دراسات عربية وغربية ١٩٦٥ .

● ونلاحظ على هذه الأعمال التى يتابع فيها لويس عوض حركة الأدب المصرى الحديث والمعاصر انها لا تمثل أكثر من ثمن أعماله ، وان ازدهارها الكبير كان فى الستينات برفقة ازدهار المسرح والشعر .

● كما نلاحظ ان منهجه فى التطبيق لم يكن كمنهجه فى التنظير ، فهو هنا اقرب الى الايديولوجيا والرومانسية وافتراض فنى مواز للعمل المنقود

***

هذه تخوم مشروع لويس عوض من خلال الفكر المباشر والابداع الفنى والترجمات والتراجم والنقد الأدبى والأدب المقارن . ونلاحظ ان هذا المشروع الذى كان مضمرا فى الاربعينات تحت الثياب الاكاديمية ، قد برز واتسع فى الخمسينات والستينات من منابر الصحافة . ومن ثم فإن اشكاليات لويس عوض الحقيقية بدأت مع ثورة ١٩٥٢ تحديدا ، وأيضا ـ من قبيل المفارقات ـ مع خروجه من الجامعة واشتغاله بالصحافة حيث الجمهور الواسع .

وقد كان من الواضح ان «الثورة» قد ورثت اسمه فى القوائم التى ورثتها من العهد الملكى كأستاذ جامعى يميل نحو الاشتراكية والديموقراطية ، ويؤثر فى طلابه . ولم تكن الثورة عند قدومها فى وارد الاشتراكية أو الديمقراطية . وفى اختبار مارس ١٩٥٤ ثبت بما لايدع مجالا للشك ان تقارير سلطة الاحتلال والعهد الملكى صحيحة ، فبدأ التناقض والتآلف مع الثورة فى وقت واحد ، بالخروج من الجامعة والعمل فى الصحافة . اختلفت بالنسبة للويس عوض أداة المشروع من التعليم والاحتكاك المباشر بالطلاب الى الكتابة والاشراف على تحرير صفحة اسبوعية . وتحققت مخاوف «الأب» القديمة من ان يرتزق ابنه من الصحافة . ومن مفارقات الزمن أيضا ان هذا الأب قد تصادف انه كان نائما فى بيت ابنه أثناء القبض عليه فجر أحد أيام ١٩٥٩ . على أية حال ، فالمسافة بين استقلالية الجامعة النسبية واسلوب التعليم والكتاب الاكاديمى المحدود التوزيع وجمعية الموسيقى ومخالطة الطلاب والفنانين اليساريين طيلة الاربعينات ، طريق الصحافة المملوكة للدولة كانت واسعة . تغير الجمهور وتغيرت الأداة وتغيرت الرقابة .

ولكن الحقيقة ان الذى تغير كان أكثر عمقا .

* لم تكن الثورة التى حلم بها مشروع لويس عوض وبعض ابناء جيله ـ كنجيب محفوظ ومحمد مندور ـ هى الثورة التى تحققت بواسطة «الجيش» . لذلك صمت محفوظ سبع سنوات ، وتعرض مندور للمضايقات حتى وفاته المبكرة عام ١٩٦٥ ، اما لويس عوض فقد ظل يراوح بين السجن أو الفصل من العمل وبين السلطة الثقافية (من الملحق الادبى للجمهورية الى الملحق الادبى للاهرام ، ومن خلال الموقع القيادى فى هياكل الدولة الثقافية) . . ولم يحدث فى مراحل الجزر ان خرج على «المؤسسة» . كان يذهب للعمل فى الامم المتحدة او جامعة كاليفورنيا لعام او عامين ، ولكنه لايخرج على المؤسسة الشرعية .

* وكتوفق الحكيم ونجيب محفوظ وحسين فوزى ظل لويس عوض امينا للوطنية المصرية والديمقراطية الليبرالية . ولكن فى ظل الدعوة الى القومية العربية والغاء الاحزاب وتأميم دور الصحف ، لم يكن ليستطيع ان يكتفى بكتابة المسرح كالحكيم أو الرواية كنجيب محفوظ . لذلك عانى مثلهم من كبت «المشروع» ولكن بدرجة اكبر . لذلك كان الصمت وأحيانا الاعتقال نفسه طريقه للتنفيس عن «المكبوت»

الذى كآن يعاود الظهور بشكل ما . ولكن لويس عوض ـ وهذه مفارقة المفارقات ـ لم يفصح عن أبعاد ايمانه بالقومية المصرية او الديمقراطية الليبرالية الا بعد رحيل عبدالناصر ، ابان العهد الذى بدأ بالاستغناء عن خدماته ضمن قوائم ١٩٧٣ . عشرون عاما بين طرده من الجامعة عام ١٩٥٤ وطرده من الصحافة عام ١٩٧٣ تفصل بينهما مساحة ١٦ شهرا فى ابى زعبل عام ١٩٥٩ .

كان ذلك هو الثمن الذى دفعه مقابل ايمانه بالوطنية المصرية والديموقراطية .

ولكن هذا الثمن دفعه للدولة . اما الثمن الذى دفعه للثقافة والمجتمع ، فقد كان اكبر . كانت معادلة «التراث والعصر» النهضوية قد سقطت نهائيا فى هزيمة ١٩٦٧ ، وكان مشروع لويس عوض ينتمى جوهريا الى مشروع النهضة . لذلك تفرعت قضاياه الخلافية فى المفهوم القومى ورؤياه العلمانية واتجاهه الاشتراكى الى مسائل : التجديد فى الشعر ، اللهجة العامية ، دور الجنرال يعقوب ، تأثر المعرى بجحيم دانتى أو العكس ، جمال الدين الأفغانى ، قداسة اللغة العربية ، الأجيال الجديدة .

كان من الواضح ان مشروع لويس عوض هو السبب الأول فى «استفزاز» الخصوم ، ولكن السبب الأهم ان هذا المشروع كان قد استنفد أغراضه الأساسية بمعنى انه قد تم استيعابه فاستقر «الحى» منه ، وتلاشى ما ضمر مع تغير الزمن . ومن هنا أصبح لويس عوض بين السبعينات والثمانينات خصما للقديم والجديد على السواء ، خصما للسلفيين والراديكاليين على السواء ، خصما للمتناقضين مع بعضهم البعض من أقصى اليسار الى أقصى اليمين ومن أصحاب التقليد الى أصحاب الحداثة . ذلك ان التاريخ لا يمضى فى خطانا ولا يحلم نيابة عنا ، لقد جاءت ثورة اخرى غير التى حلم بها جيل لويس عوض . ولانها «اخرى» فقد امتلأ التاريخ فى الخمس والثلاثين سنة الأخيرة بكل ماهو «آخر» يغاير مشروع لويس عوض واحلامه . ومن ثم ، فقد تحمل الرجل خلال نصف قرن همّ ثلاثة خصوم حاضرين أحيانا وغائبين أحيانا ومحتملين فى جميع الأحيان : الدولة واليمين واليسار .

(٢)

لم يكن لويس عوض ، بالطبع ، حاصل جمع طه حسين والعقاد وسلامه موسى ، أو حاصل جمع كامبريدج والقاهرة وبرنستون . وانما كان «تركيبا» جديدا من عناصر التكوين الاولى وعناصر التحدى الكامنة وعناصر التغير الطارئة . ولم تكن عناصر التكوين ذاتها منسجمة.فالتناقضات بين طه حسين والعقاد وسلامه موسى أو بين جامعتى القاهرة وكامبريدج لم تنعكس فى تكوين لويس عوض انعكاسا توفيقيا ، بل انعكاسا صراعيا على مرحلتين : الاولى بين الثوابت فى هذه المصادر وبعضها البعض ، والثانية بين لويس عوض نفسه والمكونات الاساسية فى تلك المصادر .

فى هذا السياق نلاحظ مثلا ان مناظرة طه حسين والعقاد «لاتينيون وساكسونيون» قد انتهت باختيار العقاد للحضارة الانجلوساكسونية وانحياز طه حسين للثقافة اللاتينية . اما لويس عوض فاننا نستشف اختياره من عنوان اطروحته للدكتوراة «اسطورة بروميثيوس فى الأدبين الانجليزى والفرنسى» وهو هنا أقرب الى طه حسين الذى يؤصل للثقافة الانسانية بالتراث اليونانى ، ولكن لويس عوض يتجاوز هذه الخطوة الى ماهو أبعد : الى الفكرة المحورية فى الادب المقارن التى ستشغله فيما بعد على الصعيد الثقافى العام لا على الصعيد الادبى الخاص .

نلاحظ أيضا ان سلامه موسى نشر كتابا عام ١٩٣٦ عنوانه «الأدب الانجليزى الحديث» وكتابا آخر عن برنارد شو عام ١٩٥٧ ، وان العقاد نشر كتابا عن برنارد شو عام ١٩٥٠ وآخر عنوانه «التعريف بشكسبير» عام ١٩٥٨ . أما لويس عوض فقد نشر «فى الادب الانجليزى» عام ١٩٥٠ و«البحث عن شكسبير» عام ١٩٦٥ . وبالرغم من هذه المشاركة المنحازة للادب الانجليزى ، وهو التخصص الدقيق للويس عوض ، الا ان انحيازه المنهجى كان امتدادا لفكر سلامه موسى حول ارتباط الادب بالمجتمع ، اما انحيازه الأدبى فقد توافق مع العقاد الذى اختار «التعريف بشكسبير» كما اختار لويس عوض «البحث عن شكسبير» بينما

كان سلامه موسى قد تبنى آراء تولستوى العنيفة ضد شكسبير «لابتعاده عن الشعب» كان لويس عوض الذى شارك استاذيه الاهتمام بالادب الانجليزى قد اخذ «الالتزام» عن سلامه موسى و«الجمال» عن العقاد بالرغم من التناقض شبه الفلسفى بين الكاتبين . ولابد ان لويس عوض قد وضع يده على هذا التناقض الأصيل من المناظرة الكبيرة بين العقاد وسلامه موسى حول بيت الشعر الشهير لريارد كبلنج «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقى الاثنان» . كان موقف العقاد هو الموافقة على رأى الشاعر ، اما سلامه موسى فقد كان على النقيض يرى العالم وحدة واحدة بشرقه وغربه وشماله وجنوبه ، وان الشاعر كبلنج كان عنصريا يظاهر الامبراطورية البريطانية فى الهند ، لذلك نظر الى الشعوب المقهورة كأنها من طينة أخرى تستحق القهر .

اما لويس عوض فقد كان يؤصل «وحده الثقافة الانسانية» منذ رسالة الدكتوراة . كانت الأفكار الاشتراكية من ناحية ، ودراسة «الانسانيات» اليونانية واللاتينية من ناحية أخرى ، ومناهج الأدب المقارن من ناحية ثالثة قد افضت بلويس عوض الى مجموعة من النتائج أهمها : ان الحضارة البشرية فى جوهرها واحدة ، وان التقدم عملية أو عمليات مكتسبة تخضع لشروط تاريخية واجتماعية وثقافية . وليس القول بالتفوق العرقى أو اللونى أو الدينى أو المذهبى ، الا تمييزا عنصريا تخلقه الأوهام والأساطير والطموحات السياسية والأطماع العسكرية . هذا الايمان الانسانى بالحضارة قاد لويس عوض بالضرورة الى الايمان بالعلمانية كاطار لعلاقة الدولة الحديثة بمواطنيها ، وعلاقة المواطنين ببعضهم البعض . وليس كتاباه «دراسات فى النظم والمذاهب» ١٩٦٢ و«ثورة الفكر فى عصر النهضة الاوربية» ١٩٨٧ الا تفصيلا لهذين المحورين اللذين يدخلان فى باب المسلمات الأقرب الى العقائد . ولا أقصد بذلك ان لويس عوض آمن بالحضارة الواحدة والعلمانية ايمانا ميتافيزيقيا غيبيا ، بل أعنى ان هاتين القناعتين اللتين حصل عليهما بالدرس والفحص والشك ثم اليقين هما «الأساس» الذى شيد فوقه «مشروع» العمر . وهو المشروع الذى يتخذ من أوروبا النهضة فالتنوير والثورة الفرنسية اطارا مرجعيا : سواء فى شعار «الحرية» ، المساواة ، الاخاء» أو فى ميثاق «حقوق الانسان» . لويس عوض لايردد هذه الكلمات كالكثيرين مسايرة للتشبه بـ «المتحضرين» ، ولا هو مجرد دارس ذكى لمكونات العصر الحديث احسن الاستذكار ويحسن التعليم . لا ان لويس عوض كطه حسين صاحب مشروع . وهو يدرى منذ خرج من الجامعة عام ١٩٥٤ ان طه حسين كان يستطيع ان يدفع مشروعه «مستقبل الثقافة فى مصر» فى مذكرة الى قيادة الدولة فى التعليم ، وكان يستطيع ان ينفذ برنامجه لمجانية التعليم حين يصبح وزيرا . كان هذا ممكنا من خلال جهاز الدولة . اما هو فقد كان يستطيع ان يكتب «الجامعة والمجتمع الجديد» ١٩٦٤ ويشرع منذ بداية السبعينات فى التأريخ للفكر المصرى الحديث ، ولكن دون الوهم بأن هذا المشروع «قابل للتنفيذ» . «صالح للنشر» دون ان تعنى هذه الصلاحية ماكانت تعنيه لطه حسين ، بالرغم من الضجة البرلمانية والصحفية والتحقيق والابعاد عن الجامعة . هناك فرق بين الخطاب الذى يؤسسه صاحبه فى اطار جهاز الدولة ، والخطاب الذى يسمح بنشره جهاز الدولة . لذلك ما أن ارتأى ثروت عكاشة فى لويس عوض مديرا نموذجيا لوزارة الثقافة عام ١٩٥٨ حتى بادر الذين يدركون«خطر» لويس عوض الى انتشاله من الثقافة الى ابى زعبل . ولكن هناك فرقا آخر يخفف من الفرق الأول ، وهو ان طه حسين كان محكوما للسبب نفسه ـ العمل من داخل جهاز الدولة ـ بالتراجع فى منتصف الطريق . ولكن لويس عوض لم يتراجع الى اليوم وكأنه يستكمل طرق طه حسين الذى لم يكن قد تراجع عن المنهج أو عن المشروع ، بل عن الكفاح من أجله . كان قد آثر الاعتكاف الفعلى طيلة عشرين عاما بعد الثورة طرد خلالها من جريدة «الجمهورية» وحصل خلالها على قلادة «الجمهورية» ، ولكنه فى الحالين كان قد اختار لنفسه واختير له ان يكون رمزا بمنأى عن الفعل

أما لويس عوض فقد ظل «يكافح» والرياح معاكسة . ولابد ان طه حسين قد أسعدته كثيرا مجانية التعليم وجرحته كثيرا غيبة الديمقراطية . ولابد ان الاصلاح الزراعى نزل عليه بردا وسلاما ، ولكن الغاء الأحزاب والصحف وفتح السجون والمعتقلات لفحته بحرارة الشمس وبرودة الشتاء ، ولابد ان صاحب

«المعذبون فى الأرض» قد أخذته النشوة بالعدالة الجديدة ، ولكنه لم يفهم كيف يمكن للعدالة ان تجاور الاستبداد ، ولابد لهذا الأخير من ان يغرقها فى محيطه . ولابد انه «تبلبل» حين لمس تمزق المصريين حول هويتهم ، وهل هم مصريون أم عرب أم مسلمون أم كل ذلك جميعا . ولابد انه أصيب بالوجوم فالاحباط فالاكتئاب الى يوم المهات وهو يرى جامعته على ما أصبحت عليه .

لذلك بدأ الخمسينات برفقة العقاد جبهة واحدة ضد ماسمى حينذاك بالشعر الجديد ، يواجه جبهة أخرى فى طليعتها تلميذه الأثير لويس عوض .

منذ تلك البداية ولويس عوض يكافح ضد التيار . اقصد التيارات ، بعضها من صميم حركة التاريخ المراوغة ، وبعضها من «المشاريع» التى اكتملت ، وبعضها من المتغيرات التى جرفت بعض الثوابت . وخيل للويس عوض ، ربما ، ان التاريخ يمضى معكوسا . كان للرجل مشروعه ورؤياه وأدواته . وكانت الاربعينات تحفل بالمشروعات المرشحة لقيادة التغيير ، ولكن النظام نفسه فقد المشروعية والمشروع . وقد فوجىء لويس عوض وجيله بان الثورة التى «حلموا» بها لم تأت ، وان «شيئا» آخر يحدث لم يتنبأ به احد : القوات المسلحة تقوم بالتغيير . سقوط الليبرالية . انكفاء القومية المصرية . جراحات متتالية فى الخريطة الاجتماعية دون مشاركة فى صنع القرار ولافى الرقابة على تنفيذه . ازدهار الاداب والفنون واختناق الافكار والمبادىء . سقوط معادلة «النهضة» التى قامت على اساس التوفيق بين التراث والعصر .

كان الثلاثة ـ محمد مندور ونجيب محفوظ ولويس عوض ـ من اصحاب المشروعات . ولكن مندور كان جزءا من مشروع الوفد . لذلك كان خروجه من الجامعة ثم من الصحافة ثم من الحياة ذاتها جزءا لاينفصل عن مأساة الليبرالية المصرية . اما نجيب محفوظ فقد كان مشروعه «روائيا» . لذلك استطاع ان يصمت تماما خمس سنوات ، وان يتحمل مصادرة «اولاد حارتنا» والتهديد بعدم نشر «ثرثرة فوق النيل» محتميا بالوظيفة الحكومية والاستقلال الحزبى . اما لويس عوض الذى عاش فقدان الاستقلال الجامعى ، فان الصحافة اتاحت له فى اغلب الوقت الاستمرار فى مشروعه . وهو ماحدث لنجيب محفوظ ايضا . ان المستوى الآخر لعملهما فى الادب والنقد الادبى ظل هو الوطنية المصرية والليبرالية والعلمانية ومايسمى «العدالة الاجتماعية» او هذا النوع الديمقراطى من الاشتراكية كما يطلقان عليها احيانا . ولكن هذا المستوى قد تلفع بالاستار الكثيفة وهدوء النبرة ، ومع ذلك لم يخل الامر من اعتقال لويس عوض وتهديد نجيب محفوظ .

كان اهم المفاجآت التى واجهت لويس عوض ، ان «الدولة» ـ بعد الثورة ـ قد اصبح لها مشروع . وهو ، بالطبع ، مشروع من قمة السلطة . وبينما كان الفكر فى دولة محمد على مغايرا للحكم ، اذ كان مشروع الطهطاوى موازيا لمشروع محمد على وليس مطابقا ، فإن الفكر فى الدولة الناصرية كالفكر فى المرحلة التالية ـ من موقعين مختلفين ـ كان تجسيدا لعقل السلطة بالشرح والتبرير والزخرفة والترويج . اما الفكر «الآخر» فقد كان يتم حبسه أو تهريبه أو ترميزه . كان المشروع الناصرى مغايرا فى بنيته الأساسية لمشروع لويس عوض ، وكلاهما كان على وفاق مع الآخر فى الاطار العام . ولنتأمل هذا الوصف لازمة مارس ١٩٥٤ : «كانت لاحداث مارس ١٩٥٤ كافة أبعاد الثورة لا الأزمة ، الثورة الشعبية المجهضة بتدخل العسكرية المصرية لاستمرار ثورة ١٩٥٢ وكنت أنا فى موقف فريد قلما يجتازه مفكر . كنت بقلبى مع ثورة مارس ١٩٥٤ وكنت بعقلى مع ثوار يوليو ١٩٥٢ . كان كل وجدانى يهتف : الديمقراطية ابدا ، ومع ذلك كنت أرى بانزعاج حقيقى تحرك طوابير الرجعية المصرية لتلتف حول قانون الاصلاح الزراعى ولتزج بمصر فى الأحلاف العسكرية مع الغرب . وكنت لا أرى الحل فى استمرار الحكم العسكرى ولكن فى عودة الجيش الى ثكناته» (لمصر والحرية ص ٨) .

لم يكن الصدام جزئيا او احاديا او عابرا ، ولكنه كان صداما شاملا ومركّبا ومتعدد الأطراف . والحقيقة ان لويس عوض هو الذى استقال من «الجمهورية» فى أزمة مارس ١٩٥٤ فطردته الثورة من الجامعة . ولكن المسألة لم تكن مجرد أفعال وردود أفعال ، بل كانت صداما محتما بين مشروعين مختلفين . ومشروع لويس عوض ليس مشروعا فرديا ، اذ كان لتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وحسين فوزى رؤى

تقاطعت واشتبكت مع هذا المشروع . وكان لويس عوض نموذجا مباشرا يختلف عن الأقنعة والرموز ، وبالرغم من دراسته للاشتراكية الفابية ، فانه لم يتأثر بالجنرال فابيوس فى خطة الالتفاف حول الخصم بالتدريج . ونحن نستطيع ان نقارن بين كتاب جمال عبدالناصر «فلسفة الثورة» ١٩٥٣ من ناحية وكتاب لويس عوض «لمصر والحرية» من ناحية اخرى حيث يقول فى ٢١ مارس ١٩٥٤ : «اعلنوا اذن حقوق الانسان» . وبعد يومين يكتب : «لقد أردنا ثورة يسودها القانون فأردتم ثورة تسودها الفوضى ، فإن فاتكم ان تفلعوا كل ذلك ، كانت ثورتكم ثورة منبته ، لا أرضا قطعت ولا ظهرا أبقت» (عن الجمهورية ٢٣ مارس ١٩٥٤)» ويمكن ان نقوم بالمقارنة ايضا بين ميثاق العمل الوطنى وبين مقال لويس عوض «نداء لليسار» الذى قال فيه «ان بناء الاشتراكية على الاسس الديمقراطية شرط اساسى لتحقيق الاشتراكية الحقيقية لخدمة الشعب» . (عن الجمهورية ١٩٦١/٨/٦) . ومن المفيد ان نقرأ «مرثية بنتاؤور» التى خاطب فيها عبدالناصر «لم يقهرك الا ثعبان عضك فى كعبك ، فهذا مقتل الأبطال . . عليك نلبس ثوب الحداد كلما دار العام ، فلتكن ثيابى حدادا فى كل يوم من كل عام حتى تعود الى مصر سيناء . . سيناء ، سيناء ، سيناء» (الأهرام ١٩٧٢/٩/٢٨) . وفى عام ١٩٦٨ ، وحركة الطلاب ملتهبة بين فبراير ونوفمبر يكتب لويس عوض «ان معترض الضمير خير المغامرة من القائل آمين دون فهم واقتناع ، وهو عندى ليس خيرا للوطن فحسب بل خير لمن يشهر فى وجهه راية المعارضة. فمادمنا نبحث عن الحوار فلا حوار هناك الا بطرفين أو أكثر يتصارحان او يتصارحون بما فى الحياة من متناقضات . فالاختلاف الخصب خير من الوحدة الفقيرة» (الأهرام ١٩٦٨/٥/١٠) .

لم يتطابق مشروع لويس ومشروع يوليو ، فهو لم يتغير : الاستقلال الوطنى ، الديمقراطية ، العدل الاجتماعى ، الانفتاح الثقافى . ولكن الواقع كان يتغير ، فمشروع الدولة كان قد بلور قواما اجتماعيا جديدا لايختلف حوله لويس عوض ، ولكنها كانت قد بلورت فكرا استراتيجيا جديدا يتصل بالصيغة السياسية : التنظيم السياسى الواحد ، والوحدة العربية ، وتجريم الفكر المعارض . وقد اختلف لويس عوض حول هذا المثلث اختلافا حادا ومعلنا ، فلم يكن مشروعه مطابقا او معاكسا لمشروع يوليو الناصرى ، ولكنه كان متداخلا ومتقطعا ومهمشا . وكان انفصال الوحدة المصرية السورية ١٩٦١ والهزيمة ١٩٦٧ وحركة الطلاب والعمال المثقفين ١٩٦٨ - ١٩٧٢ جوابا حاسما زاد من شكوك لويس عوض فى مشروع يوليو وزاد من ايمانه بمشروعه .

وفى منتصف السبعينات اتيح له بمناسبة الكلام عن تعدد المنابر ان يحدد الثوابت القومية على الوجه التالى :

«١) وحدة أراضى الوطن بحيث لايجوز لاحد ان يفرط فى جزء من ترابه .
٢) ان الامة مصدر السلطات بحيث تختفى نهائيا نظرية الوصاية على الشعب .
٣) سلمية الصراع الاجتماعى ، بحيث لايجوز لاحد ان يشهر السلاح فى وجه الدولة او فى وجه مخالفيه فى الرأى او المصلحة .
٤) قداسة الوحدة الوطنية بحيث لايجوز لاحد ان يفتت كيان الامة او ارادتها بالانقسامات الدينية .
٥) استقلال الارادة المصرية بجيث لايجوز لاحد ان يخضع لدولة اجنبية فى تكوين قراراته او سياساته .

اما مادون ذلك فليختلف المختلفون» .

هذا هو ميزان لويس عوض الذى هزته مفارقتان : الناصرية التى حققت رؤياه للاستقلال والعدل وغيّبت الديمقراطية ، والساداتية التى هتفت للوطنية المصرية والليبرالية غير ان المسافة بين الوجه والقناع كانت قاسية .

غير ان المجتمع المصرى عام ١٩٩٠ لم يعد ناصريا او ساداتيا ، فقد تفاعل مع التجربتين ، وتفاعل مع الاحداث الاقليمية (اساسا النفط والحرب فى لبنان والخليج) والمتغيرات الدولية . لذلك لم تعد عروبة مصر مسألة ثقافية ، بل اضحت منذ طرحها عبدالناصر على الشارع الشعبى ، مسألة بنيوية فى حياة المصريين

تتصل بحاضرهم ومستقبلهم . هناك عدة ملايين تعيش بالفعل بين بقية العرب فى اقطارهم ، وهناك مليارات الدولارات تصل من هؤلاء الى مصر ، وهناك امن استراتيجى عربى لايقبل التجزئة فما يجرى فى لبنان وماجرى بين العراق وايران والكويت يؤثر فى الحياة اليومية المصرية . ومايجرى فى مصر يؤثر فى الحياة اليومية الليبية والسورية والعراقية . وهناك ايضا ثقافة تزداد تآلفا وتقاربا وتفاعلا بين مختلف ابداعات العرب . لم تعد اللغة وحدها ، ولا الدين وحده ، مصدر هذه الثقافة بمعناها الواسع الاكثر شمولا من الكتاب والفيلم والمسلسل والمسرحية والاعلام والتعليم . هذا كله يشارك فى صياغة «تركيب» جديد وليس حاصل جمع كمى بين وسائل التثقيف . بدءا من الاقتصاد وانتهاء بالثقافة. هناك شىء يحس به المواطن العادى ويدافع عنه تلقائيا دون الحاجة الى اية تنظيرات ايديولوجية ، هو الانتماء العربى لمصر . وهو «ثابت» جديد لايعارض الوطنية المصرية الا فى حالة انفصالها عن الامة العربية والقومية العربية . ليس الصدام هنا بين لويس عوض والمشروع الناصرى أو بينه وبين «المثقفين العروبيين» ، وانما هو صدام بين احد ركائز المشروع والرؤيا التى يتبناها ، وبين احد اعمق المتغيرات فى الوعى الشعبى . كان التاريخ الفرعونى فاليونانى والرومانى والاسلامى لمصر هوالتاريخ الرأسى الذى احتفلت به الوطنية المصرية منذ رفاعة الطهطاوى الى لويس عوض . وقد احتفلت به لاسباب تعددت تعدد المراحل ، فالطهطاوى الذى كان يرى بعينيه محاولات محمد على وابراهيم باشا لاقامة امبراطورية عربية لم يكن يرى للوطن معنى الا فى «مصر» التى يتجلى حجمها ودورها فى التاريخ وليس فى الجغرافيا . بعد الاحتلال البريطانى اصبحت «مصر للمصريين» لا للانجليز ولا للاتراك ، فهى تستطيع ان تباهى الحضارة القاهرة بحضارة اكثر عراقة . لذلك تظهر عشرات الاعمال الادبية تطلب النجدة من التاريخ المصرى القديم : خصوصا أحمس واخناتون . فى الحالين كانت الوطنية المصرية التى تؤسس الدولة الحديثة فى عصر محمد على بالرغم من اتجاهه الامبراطورى ، وتقود المقاومة ضد الاحتلال والعرش من اجل الاستقلال والديمقراطية فى الثورة العرابية وثورة ١٩١٩ ، هى الرؤية الاجتماعية الغالبة على وجدان الشعب المصرى . ولم «يصبح» المصريون عربا فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ . ولكن الوعى بالانتماء العربى قد تولد وترسخ تدريجيا فى ظل الناصرية . انه صدام الاقدار . وليست المشكلة ان المفكر يستطيع ان يغض الطرف عن احد مبادئه من اجل مبدأ اخر ويستمر الكفاح ، بل تكمن المشكلة فى ان زحزحة هذا المبدأ عن موقعه من المنظومة الفكرية للمثقف تخلخل مشروعه من الاساس . . ذلك ان الهوية القومية ليست ترفا نظريا يفيد معه السجال ، ولكنها مصلحة جماعية ومصير مشترك يشتبكان فى مواقع الانتاج المادى والقيمى للمجتمع . وبغياب الافق العربى من التحليل يضطرب ميزان المفكر اضطرابا شديدا . وهذا ماحدث فعلا للويس عوض ، لا من جانب المثقفين الذين ناقشوه فى القضية القومية ، وانما من جانب الثقافة المصرية والفكر المصرى والمجتمع المصرى ، حيث لم يعد ممكنا رؤية مشكلات هذا المجتمع واشكاليات تلك الثقافة الا فى انتمائها العربى . انه ليس انتماء سالبا ، ولكنه فاعل على كافة المستويات الذهنية والتخييلية والابداعية والقيمية . وبانحسار الافق العربى عن رؤيا لويس عوض ، فانه يشعر باللامعنى لما يتردد فى دوائر الفكر العربى المعاصر من بحث عن «مشروع حضارى» بديل للانحطاط ، فهذا المشروع كما يظن هو العودة الى تقاليد ثورة ١٩١٩ . وبالطبع فهى تقاليد مصرية لاتقبل التعميم العربى . وذلك بالرغم من ان مصدر الاشكالية التى يطرحها دعاة الوطنية المصرية هو التعميم والتثبيت ، فلويس عوض يعتمد على الحدث التاريخى النسبى او الظاهرة التاريخية الجزئية فى استخلاص نتائج لها صفة المطلق والعام والدائم . هذا التعميم والتثبيت من شأنه فقدان الارض التى كان يقف عليها المفكر وانكفاء رؤياه على الماضى الذى كان واتهام الحاضر . وهو اتهام للتاريخ الذى لم يتوقف بل هو اتهام للتاريخ «المغاير» . ذلك ان هناك اطارا مرجعيا مزدوجا لتفكير لويس عوض فى الوطنية المصرية ، بغض النظر عن الخلفية التاريخية المصرية ، هما : الحركات القومية فى اوربا ، والتعريف الستالينى للقومية . هذا الاطار المرجعى قد حجب عن لويس عوض ومعظم ابناء جيله انه يمكن لاوروبا ان تكون مثلا اعلى لمن يشاء ، ولكن تاريخنا ليس صورة طبق الاصل الاوروبى ولاصدى للصوت الاوروبى . قوميتنا لم تولدفى العصر «الحديث» وبرجوازيتنا لم تنشأ مستقلة فى مواجهة الاقطاع ، ولم نعرف

«السوق» والفتوحات الجغرافية والكشوف العلمية والانقلابات الفكرية التى عرفها الاوروبيون . كانت لدينا ذات يوم حضارات عريقة فى بابل وفينيقيا ومصر القديمة ، وكانت لدينا المسيحية الشرقية فى صف المعارضة للامبراطورية الرومانية ، وكانت لدينا الفتوحات الاسلامية فالخلافة العثمانية والحروب الصليبية والاستعمار الاوربى الحديث . هذا السياق التاريخى الاجتماعى الثقافى قد وحدًّ الامم والشعوب والقبائل وحدة سياسية حينا ووحدة اقتصادية حينا . هذا السياق ايضا فرَّق بين هذه الامم والقبائل والشعوب تفريقا عسكريا حينا وسياسيا فى معظم الاحيان . وكنا تحت الهيمنة الاستعمارية الاوروبية المباشرة حين ولدت برجوازياتنا الممسوخة المشوهة الهجين ، ولدت بين الحدود السابقة على الاستعمار فى أقل القليل وبين الحدود التى رسمها فى اكثر الكثير . لذلك كان التفاوت والتباعد بين تطور المصريين وتطور المغاربة وتطور العراقيين وغيرهم من العرب المحدثين والمعاصرين ، ولكن هذا التفاوت وذاك التباعد لم يلغ الثوابت التاريخية بالرغم من المتغيرات التى اصابت الامة العربية من داخلها ومن خارجها ومن داخل الدولة ومن خارج المجتمع .

ليست هذه مرجعية لويس عوض التى كان يمكن ان تحول دونه والتعميم او التثبيت ، تعميم الوطنية المصرية وتثبيت تقاليدها ، وهو الامر الذى جعله فى مواجهة التاريخ الحى للبشر . وقد دخل لويس عوض وغيره قرب نهاية السبعينات معركة «عروبة مصر» التى توازت زمنيا مع الموقف الرسمى الجديد للدولة من «العرب» و«اسرائيل» . . وبينما كان لتوفيق الحكيم وحسين فوزى - على سبيل المثال - سوابق وثوابت تستبعد عروبة مصر ، وبالرغم من انهما فى هذا المجال قد استبعدا عروبة مصر اكثر كثيرا مما فعل لويس عوض ، الا انه هو وحده الذى تحمل اثقل التبعات . ونحن لانندهش من وفرة المعلومات ودقة التحليل التى تميزت بها مواجهات لويس عوض ، ولكن نقطة الضعف المحورية هى ان «اوروبا» بتجاربها القومية وتاريخها الوحدوى او العكس كانت الاطار المرجعى للويس عوض . وهى من المفارقات العجيبة ، لان المفكر الذى يبلغ به الايمان بالخصوصية المصرية حدَّ تعميمها وتثبيتها يعتمد فى مادته ومنهجه على «العلم الاوروبى» .

ومن المفارقات ايضا ان ترجمة لويس عوض للوطنية المصرية فى الادب كانت انضمامه الى صف طويل من دعاة استخدام العامية . ولكنه هو شخصيا لم يستخدم العامية الا فى احدى قصائد بلوتولاند» وكتاب مذكرات طالب بعثة اما بقية شعره ومسرحيته «الراهب» وروايته «العنقاء» ، فقد كتبها فى لغة عربية رصينة

تأثرت دون شك بالبيان القرآنى وأسلوب طه حسين . ومع ذلك ، فان نقاده توقفواعنده ولم يتوقفوا عند العشرات من المنظرين للعامية والمبدعين فيها . وحين توقفوا عنده لم يلتفتوا الى مصدرها الاصيل . وهو ايمانه العميق بالوطنية المصرية التى تستوجب فى ظنه لغة مصرية تلغى الازدواجية بين الفكر والكتابة أو بين الادب والحياة .

ولم تكن عروبة مصر وحدها التحدى الذى واجه الركيزة الاساسية فى مشروع لويس عوض ، وانما اتصلت هذه العروبة بعنصرين آخرين هما : سقوط المركزية الاوربية من المخيلة الثقافية الجديد ، والتداخل المتزايد بين الاسلام كثقافة وحضارة والاسلام كمشروع سياسى . هذان محوران اضافا وقودا سريع الاشتعال فى المعركة بين المفكر والمجتمع . ولم يكن لويس عوض من المؤمنين بالمركزية الاوربية ، ولكن ايمانه بالوحدة الحضارية لبنى الانسان قد احل اوروبا فى مكانها الطليعى من حركة التقدم البشرى . ولم يكن سهلا عندالخصوم التمييز بين وحدة الحضارة والمركزية الاوروبية . ولم يكن لويس عوض ايضا متعصبا فى الموقف من الاسلام ، ولكن بايمانه بالعلمانية قد احل فصل الدين عن الدولة بندا فى جدول اى تطور ديمقراطى . ولم يكن سهلا عند الخصوم التمييز بين العلمانية والتعصب .

وقد ساعدت ادوات لويس عوض فى تجسيم رؤياه وتحريض خصومه . ولكن هؤلاء الخصوم من جهتهم كانوا يختارونه من الصف الذى يضم العشرات غيره ، لانه فى منظورهم كان مكشوف الظهر . غير

ان اختيار لويس عوض لادواته المنهجية من بين الاسباب التى يسرت لخصومه شهر سيوفهم .

فى مقدمة الادوات التى تعلمها فى قسم الامتياز بكلية الاداب مايمكن تسميته بالتأثرات المتبادلة بين الثقافات . كانت هناك مادة جامعية يدرسها تحت عنوان «المؤثرات الاجنبية فى الادب الانجليزى» ، وهى اقرب ماتكون الى الادب المقارن . والمقصود بهذه المادة التى افصحت عن تأثير الادب الفرنسى تأثيرا بالغا فى الادب الانجليزى هو التأكيد على انه ليست هناك ثقافة او حضارة «نقية» خالية من عناصر «اجنبية» ، وان الثقافة او الحضارة ليست عنصرية من حيث المبدأ . هناك ثقافات وطنية فى اطار الحضارة الانسانية الواحدة ، تأخذ وتعطى فى حركة تبادل وتفاعل مستمرة . والثقافة الوطنية تزداد حياة بالاحتكاك والتفاعل مع غيرها ، وتموت اذا اعتزلت وانطوت على نفسها . وبينما كانت هناك تيارات متعددة فى الفكر والثقافة العربية عموما تتكلم عن «اسبقية» العرب فى كافة مجالات المعرفة قياسا بأوروبا ، وعن مدى تأثيرهم فى غيرهم (الامثلة البارزة : كتاب العقاد «الثقافة العربية اسبق من ثقافة اليونان» وكتاب مفيد الشوباشى «اثر العرب فى الحضارة الاوروبية» وكتاب عبدالرحمن بدوى عن اثر الفكر العربى فى النهضة الاوروبية»

هكذا كان المونولوج فى ثقافتنا المعاصر: باهيا بالذات الفاعلة ، المكتفية بذاتها دون استقبال لاى فعل من الخارج . وقد كان هذا المناخ مبررا فى لحظات الضعف ولكن لويس عوض رأى فيه جنوحا الى العنصرية واغلاقا لباب التفاعل مع الاخرين . تلك هى الفترة التى ذاعت فيها شعارات «الانبثاق من واقعنا» و«الاشتراكية العربية» وغير ذلك . واذا جازت الدعوة الوطنية فى الاربعينات الى مقاطعة البضائع الاجنبية تشبها بالحركة الغاندية فى الهند ، فان المساواة مستحيلة بين مقاطعة الثياب المصنوعة فى لانكشير ومقاطعة الافكار . وقد احس لويس عوض كغيره من بناة مشروع الوطنية المصرية وعالمية الحضارة بما يهدد هذا المشروع فى الصميم . لذلك كانت محاضراته فى معهد الدراسات العربية حول «المؤثرات الاجنبية فى الادب العربى الحديث» عام ١٩٦٢ فى موازارة تلك الاعمال - من مؤلفات ومواقف سياسية - التى نادت بالمؤثرات العربية فى الاداب الاجنبية . ثم كانت مقالات «على هامش الغفران» التى صدرت فى كتاب عام ١٩٦٦ . ولكنها اثارت اولى اكبر المعارك التى خاضها لويس عوض منذ خروجه من المعتقل فى بداية الستينات . كان قد شارك فى بداية «الثورة» فى معركة القديم والجديد فى الشعر . وانتصر بطبيعة الحال لمشروعه الذى كان قد تجسد فى بيانه القديم «حطموا عمود الشعر» الذى قدم به لمجموعة «بلوتولاند» . وكان بعض الناس قد انتبهوا الى الوجه العروضى لتجديدات لويس عوض ، وكان البعض الآخر قد تنبهّ للعامية . وكان المزج بينهما يعنى موقفا سلبيا من التراث العربى . ولكن احدا لم يلتفت - سوى القلة النادرة من الشعراء والنقاد والمثقفين - الى السياق الشعرى فى «بلوتولاند» حيث التضمين الفكرى والنثرى بعناصر الجمال وبهاء الرؤى فى التراث الانسانى . كان لويس عوض كما هو الشأن فى ت . س . اليوت وازراباوند قد ضمَّن شعره افكارا واوزانا وخيالا من ثقافة العالم ، فكانت «الانسانية» سياقا يضم الوطنية المصرية . هذا الى جانب لم يلتفت اليه المحافظون الذين اكتفوا بالقبض على لويس عوض متلبسا باستخدام التفعيلة الواحدة والعامية المصرية . وكان الاتهام المتسرع هو العداء للتراث العربى وليس للعرب وحدهم . فى بداية الخمسينات لم يكن لويس عوض وحده ، بل كان عبدالرحمن الشرقاوى وصلاح عبدالصبور يكتبان الشعر ذى التفعيلة الواحدة ، وكان فؤاد حداد وصلاح جاهين يكتبان شعرا فى العامية المصرية . وكان الفريد فرج ونعمان عاشور وسعد وهبه ويوسف ادريس ورشاد رشدى يكتبون مسرحا جديدا كاملا فى العامية المصرية .

ووجد عزيز اباظه نفسه فى عيد العلم يخطب امام عبدالناصر محذرا من هذا الخطر الوبيل ، وهو العامية . وكان العقاد قد احال شعر عبدالصبور «الى لجنة النثر للاختصاص» . وكان زكى نجيب محمود قد كتب بيان لجنة الشعر فى المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية يتهم الشعر «الحر» او «الجديد» او«الحديث» بالقرمزة والزندقة .

فى هذا المناخ استقبل السلفيون «على هامش الغفران» لا باعتبارها تأكيدا للسياق البشرى الموحد للثقافة

وان ابا العلاء كان من كبار مثقفى عصره يعرف اللاتينية وقرأ فيها دانتي ، وانما باعتبارها «دليلا» على الموقف السلبى من التراث العربى والاسلامى ، فدانتى فى ظنهم هو الذى تأثر بابى العلاء وليس العكس . كان هذا هو المستوى الاول لمعنى الصدام بين لويس عوض ونقاده . ولكن المستوى الثانى والاهم كان مضمرا فى «الاسراء والمعراج» ، وهو الجزء «المقدس» ، حيث لم يعد التراث العربى الاسلامى هو الذى تعرض لبحث التفاعل بينه وبين التراث الانسانى والقول بأسبقية «الآخر» ، وانما اصبح الكلام يمس احد عناصر العقيدة الدينية . اقترب الباحث من التخوم التى سبق تحريمها على طه حسين وتجريم العقل الذى يفكر فيها . ولم يتوقف لويس عوض عند حدود التعامل الادبى ـ البشرى مع النص العقيدى ، بل تجاوز ذلك الى القول بأسبقية النص (الاجنبى) . هكذا لم يعد لويس عوض خصما للتراث العربى (والعروبة بالتالى) ، بل للدين عموما وللاسلام خصوصا . انه «الملحد» و«المتعصبّ» الطائفى فى وقت واحد . كانت الحملة فى واقع الامر اشهارا سلبيا لمشروع الاسلام السياسى . لم يكن «الاسلام» هو الخطاب النقدى المقابل للويس عوض ، وانما كان الاسلام السياسى يحرث الارض لاستقبال البذور التى غرسها «العمل الايجابى» وقد حمل لواءه كتاب «معالم على الطريق» لسيد قطب . هذا هو البرنامج والفكر الاستراتيجى جنبا الى جنب . اما كتاب «اباطيل واسمار» لمحمود شاكر فلم يكن اكثر من التمهيد الذى اتخذ من لويس عوض مادة سخية للمجتمع «الجاهلى» . اما البديل فقد كان سيد قطب مسبوقا بأبى الاعلى المودودى وملحوقا بشكرى مصطفى . لم يهاجم لويس عوض واحد فقط ممن يمثلون «الاسلام» على نحو أو آخر ، وانما هاجمه الذين يمثلون الاسلام السياسى باختلاف مدارسه . ولم يكن لويس عوض تجاوز الذين سبقوه من المفكرين المسلمين الذين لم ينج منهم تباعا طه حسين وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ، ولكنه وحده كان «الطريدة» الاكثر اغراء بالاصطياد . ولم يكن ممكنا فى ظل الغوغائية ان يلتفت احد الى الفكرة المحورية فى الادب المقارن او تلاقح الثقافات ، لم يكن احد مستعدا لمناقشة عالمية الحضارة الواحدة . لذلك لم ينتبه احد الى الكتاب الاكثر أهمية «اسطورة اوريست والملاحم العربية» الذى اصدره لويس عوض عام ١٩٦٨ لانه لم ينشر على حلقات فى «الاهرام» ولانه لم يقترب من التخوم المحرمة . ولكن المنهج هو هو لم يتغير من «على هامش الغفران الى اسطورة اوريست والملاحم العربية » . لم يكن الاسراء والمعراج موضوعا فحسب للمقارنة بين التخيلات الثقافية ، وانما كان احدى ادوات الفكر فى رؤية الحضارة الواحدة والثقافات المتداخلة البعيدة عن الاكتفاء الذاتى او النقاء العرقى او الالهام الميتافيزيقى . وقد شاء لويس عوض ان يرد ضمنا على عصر الانكفاء على الذات ، وليس الاكتفاء الذاتى ، باختياره المؤثرات الاجنبية فى الثقافة العربية طالما ان غيره قد تكفل باختيار المؤثرات العربية فى الثقافات الاخرى . كان ردا

على الفعل ودفاعا عن المشروع ذلك ان الحملة على الشعر الجديد وعلى العامية المصرية كانت جزءا من الاعداد على قدم وساق لاستقبال المشروع النقيض ـ الاسلام السياسى ـ على انقاض المشروع الناصرى .

كانت «الدولة» بهزيمة ١٩٦٧ قد اعلنت رسميا سقوط مشروعها ، ولم يكن المشروع الليبرالى او المشروع الماركسى بقادر ان يكون البديل . وكان عام ١٩٨٠ مفترقا للطرق بعد اختبارات عديدة للعنف السلفى بدءا من حادث الفنية العسكرية ومرورا باغتيال الشيخ محمد الذهبى . وكما اقترنت الحملة الشرسة على كتاب «على هامش الغفران»، بالمناخ الارهابى المعد للاطاحة بالناصرية فى منتصف الستينات ، كذلك اقترنت محاكمة «مقدمة فى فقه اللغة العربية» الذى اعتمد فيه لويس عوض ايضا المنهج المقارن لاثبات انسانية اللغة العربية وعضويتها فى اسرة اللغات الهندية ـ الاوروبية . وهو امر لاينفى انتماء العربية الى المجموعة السامية ، ولكنه يرجح وحدة الاصل بين المجموعتين السامية والهندية ـ الاوربية . هذا الترجيح اقرب الى تفكير المعتزلة القائلين بخلق القرآن ، وابعد مايكون عن القائلين بقدم القرآن. اما الاولون فينظرون الى اللغة بصفتها ظاهرة بشرية ، واما الاخرون فينظرون اليها مكنونة مكتوبة فى اللوح المحفوظ يستحيل اختلاطها بغيرها من اللغات . ولا علاقة بالطبع بين لويس عوض وفكر المعتزلة ، ولكن تعامله

مع اللغة العربية على اساس الفقه اللغوى المقارن افضى به الى نتائج تنزع عن اللغة قداسة مفترضة او مفروضة . وقد تعاقد المؤلف مع الهيئة العامة للكتاب على نشر «مقدمة فى فقه اللغة» عام ١٩٧٨ ولكن الكتاب لم يظهر فى الاسواق الا عام ١٩٨٠ حين ترددت حوله الاتهامات القديمة التى وجهت الى لويس عوض قبل خمسة عشر عاما . وبعد ثلاثة ايام فقط من حملة سبتمبر ١٩٨١ لاعتقال معارضى السادات وقبل شهر واحد من اغتياله بايدى «الاسلام السياسى» كانت ادارة البحوث والنشر فى الازهر قد تقدمت بمذكرة فى ٦ سبتمبر ١٩٨١ تطلب منع تداول الكتاب . وفى ١٥ ديسمبر ١٩٨١ قامت جهات الامن بضبط الكتاب والتحفظ على النسخ المتبقية منه لدى الباعة والمكتبات . وقد طلبت المحكمة شهادة لجنة من الشيخ احمد حسن الباقورى وعبدالرحمن الشرقاوى والدكتور توفيق الطويل . وقد جاءت شهاداتهم جميعا الى جانب المؤلف والكتاب وحرية الفكر والتعبير . واستأنفت ادارة البحوث الاسلامية الحكم وطلبت تشكيل لجنة من اعضائها هم انفسهم الذين طلبوا منع الكتاب من التداول . ولكن المحكمة استجابت للطلب ، وحكمت بالمصادرة . وكتب توفيق الحكيم الى لويس عوض فى ١٨ مايو ١٩٨١ رسالة جاء فيها « . . وكل بحث منذ وجدت الافكار ونشأت العلوم يستوجب الخلاف والاتفاق . ومن هذا الاحتكاك العقلى فى التجاور تتفتح الاذهان وتتوهج العقول وتزدهر الحضارات . وهذا ماعرفته حضارة العرب والاسلام فى ازهى عصورها . . لذلك سررت غاية السرور ان يقوم مفكر مثلك بالبحث فى فقه اللغة ليسير فى طريق الاسلاف الباحثين بهذا الصبر والجلد والاقدام دون احجام امام الصعوبات» . وكتب له نجيب محفوظ يقول « . . ورغم ان فقه اللغة من المواد التى اقاربها برفق ومن بعيد ، فقد بهرنى منهجه العلمى ودقته الكبرى فى البحث والتقصى وبهرنى ايضا ان يصدر مثل هذا العمل الفذ فى هذ الجو الثقافى الراكد ، فهو هزة نرجو ان تستمر وتزداد قوة حتى ترجع مصر الى سابق موقعها العلمى فى الوسط العربى» . ولكن المحكمة عادت واصدرت حكما نهائيا بالمصادرة . واصبح «مقدمة فى فقه اللغة العربية» رابع العلامات البارزة بعد «الاسلام واصول الحكم» ١٩٢٥ للشيخ على عبدالرازق و«فى الشعر الجاهلى» ١٩٢٦ لطه حسين ، و«اولاد حارتنا» ١٩٦٨ لنجيب محفوظ .

وربما كان لويس عوض اقرب الى طه حسين من حيث اخضاع المادة موضع البحث لاعمال العقل مجردا من الاهواء والرواسب ايا كانت ودون افكار مسبقة . وربما كان اقرب اليه ايضا من حيث الاستعانة بالمنهج العلمى ايا كان مصدره . ولكنه كذلك اقرب الى نجيب محفوظ من حيث الايمان بوحدة الحضارة الانسانية والتفاعل غير العنصرى بين الثقافات . غير أن اداة التحليل المقارن وتركيز الانتباه على العناصر الخارجية المؤثرة فى ثقافتنا الوطنية هى التى ألبت على لويس عوض جبهة عريضة من المحافظين فى مقدمتهم الكتيبة الصدامية من الاسلام السياسى صاحب المشروع ألبديل فى دولة بلا مشروع وفى مجتمع شحبت فيه بقية البدائل .

ولكن هناك اداة اخرى فى رؤيا لويس عوض ضاعفت من خصومه فى الدولة والمجتمع كماً وكيفا هى هذه المرجعية الاوروبية فى رؤية تاريخنا الحديث . اقول المرجعية وليس المركزية ، ولكن التفرقة او التمييز بينهما كان وسيظل من قبيل الترف الاكاديمى . هذه المرجعية التى تتخذ من النهضة الاوربية فالثورة الفرنسية قانونا للايمان بالتطور هى التى قادته فى «تاريخ الفكر المصرى الحديث» منذ عام ١٩٦٩ الى ١٩٨٧ ـ حيث يزال هناك مجلد ناقص يؤرخ للفترة التى تنتهى بثورة ١٩١٩ ـ الى تصور الثورة الفرنسية وكأنها بداية العصر المصرى (وأوشك ان اقول العربى) الحديث . وقد استخدمت «كأنها» لان لويس عوض يتكلم عن «التطورات الاقتصادية والمادية التى استجدت فى مصر والعالم العربى نتيجة لتصفية الاقطاع التركى المملوكى واعادة تنظيم العلاقات القومية والطبقية ايام الحملة الفرنسية ونتيجة للثورة الصناعية والتكنولوجية التى استحدثها محمد على » . انه هنا يحدد نقطتى بداية متساويتين . ولكنه قبل ذلك مباشرة يقول «لامناص من اعتبار حملة بونابرت على مصر فى ١٧٩٨ وماتلاها من اتصال مستمر بين مصر واوروبا عاملا فاصلا فى تكوين الافكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث فى مصر خاصة وفى العالم العربى بوجه

عام » (المجلد الاول ص ٩) هذا التحديد البالغ التأثر بالثورة الفرنسية وليس بالحملة الفرنسية (ولكن من يميز بينهما فى غمرة السعار الغوغائى والارهاب السياسى باسم الدين ؟) هو الذى تحكم فى توجيه النظر ايجابا الى الجنرال يعقوب، وتوجيه النظر سلميا الى جمال الدين الافغانى . وقد سبق شفيق غربال لويس عوض عشرات السنين فى الكلام «الايجابى» عن المعلم يعقوب ، ولم يستفز ذلك احدا على الاطلاق . والسبب لايحتاج الى اشارة ، فان تحليل صاحب «تاريخ الفكر المصرى الحديث» للجنرال يعقوب يأتى نتيجة لمقدمة هى الحملة الفرنسية . اى ان الرجل الذى كان مجرد شخصية تاريخية عند غربال اضحى فى سياق لويس عوض عنصرا منهجيا واداة للرؤية . كذلك ، فان كل ماقاله لويس عوض عن الافغانى قد سبقه اليه العشرات من المؤرخين فى ايران والولايات المتحدة، وليس هناك جديد بالفعل سواء من حيث الوثائق او المعلومات . ولكن التحليل المصرى وضع ذلك كله فى سياق «الحداثة المجهضة» بسبب هؤلاء الغرباء عن مصر : شواما كانوا او مغاربة ، افغانا كانوا أو ايرانيين ، هنودا كانوا او باكستانيين (الاشارات مقصود بها الصحفيين والادباء السوريين واللبنانيين وعبدالعزيز جاويش الليبى وخضر حسين التونسى وابو الحسن الندوى الهندى وابوالاعلى المودودى الباكستانى . وهو الامر الذى حرض على لويس عوض بعضا من الذين رأوا فى الافغانى رافدا نهضويا ، ممن يرون فيه وفى الامام محمد عبده أس البلاء . .

وقد تسبب الافغانى ـ وهو فصل واحد من كتاب متعدد الاجزاء ـ فى استقالة لويس عوض من «الاهرام» الذى اعتذر عن عدم نشره ، كما تسبب فى استنفار خمسين قلما ضده عند نشره فى احدى المجلات العربية . وقد تصادف التوقيت المشترك بين محاكمة «مقدمة فى فقه اللغة العربية» ومصادرته ومحاكمة فصل الافغانى ومصادرته . كان مشروع الاسلام السياسى فى ٦ اكتوبر ١٩٨١ ، قد اعلن «الجهاد» . وكان مشروع النهضة قد تمزق بين تراث يمثله ابن تيميه لايقبل مزاحمة من احد ، ولكنه يقبل التزاحم على الاعتاب ، وبين عصر تمثله «المعلمة فضة» فى مسلسل «الراية البيضاء» . وبين ابن تيمية والمعلمة فضة لم يكن ثمة مكان للويس عوض .

ولكن المأزق لايسكنه بمفرده . وهو مأزق بأعلى درجات الدلالة ، كأننا نشهد اليوم التالى لانهيار مشروع محمد على . اعطى مشروع النهضة اخر نقطة زيت فى المصباح . لذلك وجد لويس عوض نفسه بين «ثبات المبادىء» ومراوغة التاريخ من جانب وبين الاحتجاج والانضباط معا من جانب اخر ، يقول «عشرون سنة من العزلة الثقافية لايمكن قهرها بسهولة . غير ان سياسة الباب المفتوح عندما تمتد من مجال السلع و والخدمات الى مجال الافكار والقيم ، سوف تبعث فى مصر على وجه اليقين ذلك التراث الانسانى العظيم من التواصل الثقافى مع بقية بنى الانسان ولاسيما من ثقافات العالم الراقية ، انه ذلك التراث الذى كوّن ماهية مصر عبر المائتى سنة الاخيرة ، من الطهطاوى الى طه حسين » (دراسات ادبية ص ٢٩٠) .

هكذا اجمل الرجل مشروعه فى اسطر قليلة . وربما نجرؤ على القول بأنه على هذا النحو كان يصفى حسابه مع التاريخ المراوغ الذى جعل من عروبة مصر احد الثوابت ، ومن الاسلام السياسى اكبر المتغيرات . وفى نقطة مابين الثوابت والمتغيرات امسينا جميعا فى رحلة البحث عن مشروع لايتعارض مع الحضارة الانسانية ولايعارض الوطنية المصرية دون الحاجة الى مرجعية اوروبية ولا الى التوفيق بين الدين والتكنولوجيا . مشروع يبدأ بقطيعة معرفية مع تراثنا الحديث من الطهطاوى الى لويس عوض ، وليس انقطاعا فى التاريخ .

يقول لويس عوض فى خاتمة «اوراق العمر» : « . . ورغم خمسين كأسا من العلقم جرعتها حتى الثمالة ، لست نادما على اختيارات حياتى ، مع انى اقترب من القبر ولا املك من متاع الدنيا غير لقمتى وسترتى ووفاء الشباب من قرائى على تعاقب الاجيال . ولو عدنا الى الوراء لبدأت كل شىء من جديد ، حتى حماقات حياتى» (ص ٦٢٥ و٦٢٦) .

اما نحن فنترجم الكلمات على نحو لايقبل التكرار ، لاننا لانملك رفاهية الحلم بأن نبدأ من حيث بدأ ، بل فى اللحظة التى نكتشف فيها المشروع القادر على امتصاص مراوغة التاريخ .

نتــائج

أزمة النخبة
بين تمصير السلطة وتأميم الشرعية

من التعميات الخاطئة التى تسببت فى كثير من الجراح مقارنة حركة الجيش المصرى فى يوليو ١٩٥٢ بحركات الجيوش فى العالم الثالث ، وخاصة فى امريكا اللاتينية وبعض الاقطار العربية خاصة سوريا ، حيث قامت القوات المسلحة بانقلاب يدعم السلطة القائمة أو سلطة جديدة أكثر محافظة .

كانت حركة الجيش المصرى على النقيض من ذلك ، اعلانا تاريخيا بأن « تمصير السلطة » الذى كان حلماً عرابيا قد تحقق اخيرا . وبينما استدعت الهزيمة عام ١٨٨٢ التدخل العسكرى البريطانى فى شئون مصر ، فقد استدعى النجاح عام ١٩٥٢ انهاء الاحتلال الاجنبى وطىّ صفحة العرش العلوى من تاريخ مصر الحديث واستعادة الثروة الوطنية من البنية الاقتصادية التابعة للاحتكارات الاجنبية . هكذا كانت «حركة» الجيش المصرى فى الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ ثورة كاملة الاركان وليست انقلابا عسكريا ، ثورة تمصير السلطة ، ثورة الاستقلال الاقتصادى ، ثورة العدل الاجتماعى فى توزيع الثروة . انها ثورة مركبة على أصعدة التاريخ والسياسة والثقافة جميعا .

لقد ظلت مصر بعيدة عن سلطة ابنائها مئات السنين . وهذا هو العنصر التاريخى الذى يجب ان نسوقه فى البداية ، لانه يشكل المدخل الواقعى الملموس لإشكالية العلاقة المعقدة بين المثقف المصرى والسلطة . كان هذا المثقف كبقية الشعب مبعدا عن التفكير فى وطنية السلطة . وظل الاقتصاد المصرى فى قبضة الحكم الاجنبى المباشر أو غير المباشر ، ومن ثم بقيت وسائل الانتاج الرئيسية ابعد ماتكون عن متناول الفئة الاجتماعية التى ينتمى اليها المثقف ، فالتفاوت بين الفئات لم يكن من العمق أو الاتساع الذى يشكل فجوة بين المثقف والمجتمع الشعبى (تمييزا له عن المجتمع الحاكم فى ظل الخلافة العثمانية) . وفى القليل النادر كان المجتمع المسحوق يفرز انماطا فردية من الذين يتعاونون مع «السادة» ، وحينئذ كان ينشأ نوع من المثقف الهجين المشوه والممسوخ كالشريحة الاجتماعية التى انجبته . وكانت الثقافة فى هذه الاحوال ثقافتين : ثقافة الصفوة الحاكمة ، وثقافة الشعب المحكوم . وهناك عازل خفى يفصل بين الثقافتين . وكانت وسيلة الثقافة الشعبية هى النقل الشفهى من جيل الى جيل ، على الربابة أو فى الحكم والأمثال والحواديت والحكايات والخرافات والمواويل والسِّيَر . وكانت وسائل الثقافة «الحاكمة» هى الكتابة والتعليم ومنابر الدين .

وخلال حوالى قرن من التاريخ المصرى الحديث بين محمد على وجمال عبدالناصر ، أمكن للبنية التحتية فى الدولة والمجتمع ان تنتقل بالمثقف والثقافة من مرحلة الفصل المطلق بين ثقافة الحكم وثقافة المحكوم

الى نوع من التداخل والتفاعل بين ثقافات الحكم (العثمانى - الفرنسى - الانجليزى . . الخ) وثقافات المحكومين (من المصريين والمتمصرين : الفلاحون والاعيان، الازهريون ، وخريجو الكتاتيب ، التجار والحرفيون والموظفون) .

ثورة ١٩٥٢ كانت من ناحة استيعابا لمتغيرات المشهد الاجتماعى الذى تسارعت معدلات نموه بين بداية العشرينات وبداية الخمسينات ، فقد اثمر التحديث فى وسائل الانتاج وترسيخ الركائز الاقتصادية للاستقلال ، شرائح وفئات وقوى اجتماعية جديدة . وظل الجيش اداة القوام الاجتماعى فى التبلور والاتساق . . واكتسبت هذه الاداة بعض فعاليتها بمعاهدة ١٩٣٦ التى اتاحت للجيش ان يكتسب ملامح المشهد الاجتماعى خارج الاسوار العسكرية ، سواء عبر الشرائح التى اصبح من حق ابنائها الانخراط فى التعليم العسكرى العالى أو عبر المستويات القيادية فى القوات المسلحة - ولم تعد فى حوزة الأجنبى - أو عبر الدراسات والمناهج أوعبر العلاقة المتبادلة مع الحياة المدنية لدرجة المشاركة السرية فى الحياة السياسية .

وقد توافرت الآن مجموعة من الوثائق (اعترافات ، مذكرات ، مؤلفات تاريخية) عن النخبة العسكرية التى شاركت فى صياغة ثورة يوليو ١٩٥٢ ، بعضها عن المرحلة السابقة على الثورة وبعضها لآخر عن مرحلة أو أكثر من مراحل تطور الثورة ، وبعضها الاخير عما جرى بعد هزيمة ١٩٦٧ عموما وبعد ١٩٧١ خصوصا .

من أهم هذه الوثائق كتاب احمد حمروش «شهود ثورة يوليو» الذى اصدرته للمرة الاولى المؤسسة العربية للدراسات والنشر فى بيروت عام ١٩٧٧ . وقد ضم هذا الكتاب وحده خمسين شهاده للعسكريين من «الضباط الاحرار» اذا اعتبرنا محمد نجيب واحدا منهم باعتباره مرشحهم لرئاسة نادى الضباط بمواجهة مرشح الملك قبل الثورة ، وباعتباره «اللواء» الذى قبل المخاطرة بأن يكون فى مواجهة احداثها ورئيسا للبلاد ، فانه يكون أكبر الجميع سنا فقد ولد عام ١٩٠١ اى انه كان فى الحادية والخمسين من عمره حين قامت الثورة . وبين عامى ١٩١٠ و ١٩١٩ هناك ١٤ ضابطا باضافة جمال عبدالناصر وأنور السادات اليهم . وبين عامى ١٩٢٠ و١٩٢٩ هناك اثنان وعشرون ضابطا . وبين عامى ١٩٣٠ و١٩٣٩ هناك ضابطان . . والباقون لم يذكروا سنوات ميلادهم . ومعنى ذلك أن أكثر من خمسين فى المائة من الضباط الاحرار كانوا فى الثلاثينات من اعمارهم بين الثالثة والثلاثين والثانية والاربعين على وجه التدقيق .

وهى مرحلة «النضج الحيوى» فى حياة العسكريين الشباب من حيث التجربة الميدانية والثقافة . وفى موازاة «العمر» تتطابق سنوات التخرج من الكليات العسكرية : بين عامى ١٩١٩ و١٩٣٨ هناك ١٢ فى المائة فقط من الضباط الاحرار ، وبين عامى ١٩٤٤ و١٩٥٢ هناك عشرون فى المائة ، وبين عامى ١٩٣٩ و١٩٤٢ انخرط فى تنظيمات الضباط الاحرار ٦٨ فى المائة من مجموعهم الكلى . وهذا يعنى ان الرتب الوسيطة القادرة على الضبط والربط المباشرين كانت «أكثر» من الرتب الكبيرة والرتب الصغيرة انشغالا بحق التغيير واشتغالا بمحاولة انجازه . علينا ان نسجل هنا ان الانضباط العسكرى نقيض المغامرة ، ومن ثم فالعدد القليل من العسكريين اصحاب المبادرة الى الانتماء السياسى أو التشكل التنظيمى السرى يعبرون فى واقع الامر عن نبض الجيش الذى لاتفصح اعداده الكبيرة عن مشاعرها أوافكارها أوقيمها .

ولكن تجنب الافصاح لايعنى اللامبالاة أو الغفلة . وانما يعنى ان الاستثناء والخصوصية يلعبان دورا حاسما فى الاختيار والفرز .

سنلاحظ ان حوالى خمسة فى المائة من «آباء» الضباط الاحرار يعملون فى جهاز الدولة : قضاة ومعلمون وموظفون اداريون وضباط . اما الخمسون فى المائة الاخرى فانها تنقسم الى ٢٥ فى المائة من ملاك الاراضى الزراعية و١٥ فى المائة من المهنيين والمهندسين والمحامين و١٠ فى المائة من التجار واصحاب العقارات . ولكن هذا التصنيف الفئوى لايرادف تلقائيا التبويب الاجتماعى ، فهناك ٢٥ فى المائة يجمعون بين الوظيفة الحكومية أوالمهنية التقنية وبين الملكية الزراعية والعقارية . هناك على سبيل المثال من آباء الضباط من يعمل قاضيا ويملك ١٤ فدانا ومن يعمل ضابطا ويملك ٢٦ فدانا ومن كان نائبا فى البرلمان ويملك ١٠٦ من الافدنة ، والمحامى الذى يملك تسعين فدانا والعمدة الذى يملك ستين فدانا ، وموظف البنك الذى يملك ثلاثين فدانا . هناك أيضا خمسين فى المائة من اصحاب الدخل المتوسط من الوظيفة أومن التجارة أومن الزراعة ، وحوالى ٢٥ فى المائة من اصحاب الدخل المحدود . وتتداخل غالبا الوظيفة والتجارة أوالتجارة والزراعة أوالوظيفة والزراعة ، خاصة إذا نشأت الاسرة فى الريف : موظف بوزارة المالية يملك ثلاثة افدنة والمدرس الذى يملك خمسة افدنة ، مثلان على اصحاب الدخل المحدود الذين يندرج بينهم دخل أسرة جمال عبدالناصر وأيضا أسرة السادات . وقد يكون مفيدا فى تحديد الاطار الاجتماعى للثقافة الاشارة الى ان ١٢ فى المائة من آباء الضباط كانوا يعملون فى التعليم بين مدرس ومفتش ومراقب و١٠ فى المائة كانوا يعملون فى القانون بين قضاه ومحامين و١٠ فى المائة فى السلك العسكرى و٣٠ فى المائة من المزارعين (ايا كان حجم الملكية) وستة فى المائة مهندسون و١٨ فى المائة موظفون اداريون و٨ فى المائة من التجار و٥ فى المائة من آباء الضباط كانوا من «العمد» فى قراهم وسبعة فى المائة مهن متواضعة . وينتمى حوالى ستين فى المائة من الضباط الى الريف ، وحوالى اربعين فى المائة الى المدينة «الصغيرة والكبيرة» . وهناك ٥ فى المائة ينتمون الى «عائلات ازهرية» وواحد فى المائة ينتمى الى طريقة صوفية ، وقد حصل ٧ فى المائة من الضباط الشباب على شهادات جامعية مدنية قبل الثورة و١٨ فى المائة على شهادات عسكرية عليا قبل الثورة ، وبعدها و١٠ فى المائة على شهادات جامعية بعد قيام الثورة .

يعنى ذلك ان الجسم الاجتماعى لضباط الثورة ينتمى الى الفئات البينية للبرجوازية المصرية المسماة اعلاميا بالطبقة الوسطى ، وان الطابع الريفى والطابع البيروقراطى يتنازعان الجذور الاجتماعية لهؤلاء الضباط مما يميل بهم ـ عامة ـ الى المحافظة ، دون ان يقف هذا الميل عائقا فى وجه «الطموح» الذى ينتقل بخبراتهم التقنية الى دائرة «الدعوة» الايديولوجية . انه «النموذج» الذى سبق ان قدمته الثورة العرابية فى شخص احمد عرابى نفسه وهو الضابط الفلاح ، وفى شخص البارودى الضابط الشركسى .

ان الارتباط بين المجتمع الريفى والمجتمع البيروقراطى أو بين الزراعة وجهاز الدولة يؤهل «النخبة» تأهيلا محافظا فى القيم والتقاليد والعادات يبتعد بها عن «التفكير» ويقترب بها من العاطفة والانفعال ، ينأى بمخيلتها عن المستقبل ويدفع بها الى «عصر ذهبى» فى الماضى . ويلعب الجيش دورا حاسما فى صياغة التراتبية والهرمية الاجتماعية . ويؤصل قيمة «السلطة» التى عرفها الضابط الشاب فى دّوار أبيه العمدة أو فى مكتب والده اللواء أو فى ارض خاله الباشا أو العكس حين لاحظ اسرته كلها تنحنى أمام العمدة والمدير والوزير .

لذلك فلابد ان المجتمع المدنى فى مصر الاربعينات قد استطاع ان يفعل فى المجتمع العسكرى أكثر كثيرا من النسبة الطبيعية المألوفة حتى انه نجح فى التأثير على خريطة القيم ، واولها قيمة الانضباط . أى انه استطاع انتشال «طليعة» اخترقت اصلها الاجتماعى وبنيتها العسكرية واقامت جسرا قويا مع الخريطة الفكرية ـ السياسية للمجتمع الوطنى . هذا التأثير هو الجواب (المتأخر بفعل الاحتلال) على التأثير الاجتماعى للجيش مؤسس التبلور شبه الطبقى فى قوام شبه متجانس يملك خواص التمثل والاستيعاب والتراكم . أقبل اليوم الذين تبلورت فيه «نخبة عسكرية» بتأثير القوام المدنى للمجتمع خارج الجيش .

وهكذا فاننا اذا عدنا الى عينة الخمسين ضابطا الذين قدم لنا احمد حمروش شهاداتهم ، فاننا سنكتشف مايلى : ٢٥ فى المائة منهم انتظموا لفترة أو اخرى فى صفوف الاخوان المسلمين،وعشرة فى المائة كانوا اعضاء فى تنظيمات ارهابية تشايع المحور ضد الانجليز،وستة فى المائة من اتباع مصر الفتاة ، واربعة فى المائة من الحزب الوطنى،و١٥ فى المائة من الشيوعيين أو اليساريين،وعشرة فى المائة من الوفديين ، وأربعة فى المائة كانوا يحضرون جلسات تحضير الارواح وثلاثون فى المائة من «المستقلين».ولابد ان لهؤلاء المستقلين همومهم واهتماماتهم والا فكيف انضموا لتنظيم سرى ينشد تغيير الاوضاع ؟ ولكنهم كانوا بعيدين عن الارتباط الحزبى أو التنظيمى على الارجح .

هناك اذن ستون فى المائة من الراديكاليين يمينا ويسارا ، وستة فى المائة فقط من اصول معتدلة شعبية ديمقراطية (الوفد) واربعة فى المائة يستنجدون بالمجهول . وفى الدائرة الراديكالية هناك ٧٥ فى المائة يميلون الى الفكر المحافظ و٢٥ فى المائة الى الفكر اليسارى . ولم يستمر الوضع هكذا الى النهاية ، فقد كان «اليساريون» يتناقصون يوما بعد آخر ، والمحافظون يتأقلمون مع الحدود الوسطى التى شكلت الاطار الاجتماعى ـ الثقافى لحركة الضباط وردود افعالهم على المتغيرات . غير أن تكيف المحافظين ، أو سقوط بعضهم فى مراحل من تطور الثورة ، لم ينف قط استمرارية الروح المحافظة فى تكوين «الثورة» ذاتها بسبب جذورها الاجتماعية وتربيتها العسكرية وارتباطاتها الايدلويوجية ، وبسبب توازنات القوى داخل المجتمع المدنى ذاته ، ثم بسبب تشرذم الحركة الوطنية المصرية نفسها . هذه الاسباب هى التى قادت حركة يوليو الى حسم تمصير السلطة السياسية باقامة النظام الجمهورى ، والى تحديد تدريجى للملكية الزراعية ، وتمصير الشركات والبنوك الاجنبية وتأميم قناة السويس ، وفى مرحلة تالية تأميم بعض مصالح الشركات والمصانع المصرية . وقد كانت هذه كلها من محاور النشاط السياسى للحركة الوطنية قبل الثورة ، وبعضها ينتمى مباشرة الى مشروع الثورة العرابية ، وبعضها الاخر ينتمى الى مشروع ١٩١٩ . ولكن ثورة ١٩٥٢ سلكت الى الغايات طرقا لم تعرفها الثورتان السابقتان كالغاء الوسائل الديمقراطية فى اجراء التغيير : حرية الاحزاب وحرية الصحف واستقلال الجامعة واستقلال القضاء ، والاجراءات الاستثنائية بفتح السجن والمعتقل السياسيين وفرض الحراسات وحالة الطوارىء والقضاء العسكرى ، والتشكيلات السياسية كهيئة التحرير والاتحاد القومى والاتحاد الاشتراكى ، اى قيام الحزب الواحد الذى ترتبط عضويته بحق العمل .

كان الحصيلة الاولى لهذه التناقضات الهزيمة العسكرية والانتصار السياسى عام ١٩٥٦ والوحدة المصرية السورية ثم الانفصال ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ ثم هزيمة ١٩٦٧ وحرب الاستنزاف حتى عام ١٩٧٠ وانقلاب

الثورة المضادة ١٩٧١ . عشرات المصانع الكبرى والوسيطة والصغرى ، ومئات المشاريع الطويلة الاجل والمتوسطة والقصيرة ، ومجانية التعليم فى كل المراحل بما فيها التعليم العسكرى وقطاع عام ثقافى وادارى وفنى ، واعتقال وتعذيب وقتل المثقفين والادباء والفنانين . جراحات ، اجتماعية وثقافية أجراها الضابط الجديد صاحب «المشروع» . عاد للدولة مشروعها كما كان الحال فى زمن محمد على . ولكن مشروع الدولة الجديدة كان مشروعا وطنيا ـ قوميا وليس مشروعا شخصيا امبراطوريا . وتسببت وسائل المشروع وادواته فى ضرب الغايات التى قام من أجلها . هزم المشروع نفسه بنفسه بالرغم من منجزاته الكبرى . ولكن نهاية المشروع فى هزيمة ١٩٦٧ اختلفت عن نهاية مشروع محمد على الذى كان مجرد بشارة بما كاد يتحقق فى الثورة العرابية وما كاد يتحقق فى ثورة ١٩١٩ وما تحقق منقوصا فى ثورة ١٩٥٢ .

يشد انتباهنا هذه «الوسطية» الاجتماعية التى كانت الجذر الاول لنشأة الخمسين فى المائة من الضباط الأحرار . وهذا الجذر الاجتماعى هو الذى سيحدد مجموعة القيم والافكار التى تميل الى «الوسط» فى الاختيارات الاقتصادية والثقافية ، ومن ثم سوف يُقصى تدريجيا الراديكاليون من هنا او هناك . ولكن هيمنة الاصول الحزبية او السياسية المعادية لمبدأ الحزبية ذاته او تعدد الاحزاب وصاحبة الفكر الانقلابى الشمولى الارهابى باسم الدين او الوطن قد تركت بصمتها على أسلوب العمل السياسى للنظام الجديد بحيث أصبح الاجراء الإستثنائى هو القاعدة . وهو ما يتناقض مع العرابيين وثورة ١٩١٩ . وبينما نحن لانستطيع ان نتكلم عن «نخبة عسكرية» واخرى مدنية فى المرحلة العرابية لقصرها الشديد ، فاننا لانستطيع ايضا ان نتكلم عن نخبة عسكرية فى ثورة ١٩١٩ وان استطعنا ان نتكلم عن نخبتها المدنية التى قادت العمل السياسى فى ظل الاحتلال الاجنبى للبلاد . فى ثورة ١٩٥٢ تضافرت الاصول الدينية ، السياسية والوطنية ، الارهابية مع البنية العسكرية فى تغييب الديمقراطية ، وبالتالى فى اقامة علاقة تبعية لم تكن من قبل بين العسكري والمدنى . وعندما استقال القطاع الاكبر من الضباط الاحرار من المؤسسة العسكرية والتحقوا بالمجتمع المدنى فانهم لم يذوبوا فى الحياة المدنية ، بل حدث العكس وتعسكرت قطاعات مهمة فى الحياة المدنية . سيطر العسكريون اولا على التنظيم السياسى الواحد فى مراحله المختلفة . ويرصد مجدى حماد فى مقاله «المؤسسة العسكرية والنظام السياسى فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨٠» المنشور ضمن كتاب «الجيش والديمقراطية فى مصر» (دار سينا ـ القاهرة ١٩٩٠) سيطرة الضباط الاحرار على الاتحاد الاشتراكى بان نسبة العسكريين حتى الامانة العامة كانت ٧٥ فى المائة عام ١٩٦٢ و٦١,٩ فى المائة عام ١٩٦٤ و٥٦,٣ فى المائة عام ١٩٦٥ و٥٣,٢ فى المائة عام ١٩٦٧ ٤٢,٩ فى المائة عام ١٩٧٠ وفى قيادة التنظيم كان الضباط الاحرار يمسكون بزمام المراكز الرئيسية وهم انفسهم كانوا فى قمة البناء الحكومى والمناصب العليا . وعندما تشكل التنظيم الطليعى عام ١٩٦٤ بغية البحث عن القدرة والفاعلية والاطر الاشتراكية بلغت نسبة العسكريين فى قيادته خمسين فى المائة من الضباط الاحرار فضلا عن قادة الجيش «ومن الملاحظات الجديرة بالتنويه نوعية الضباط المختارين لمناصب السلطة العليا اذ ان معظمهم كانوا ضباطا فى المخابرات العامة او المخابرات الحربية (٠٠٠) الأمر الذى انعكس على اسلوبهم فى الحكم حيث اعتمدوا على السرِّية والانغلاق والتقارير (٠٠٠٠) وربما كان هذا دافعا ايضا الى اهتمام اجهزة العمل السياسى بمختلف تشكيلاتها على كتابة تقارير تساند اجهزة الامن فى عملها . ولم يقتصر هذا الاسلوب

على العسكريين وحدهم وانما امتد الى المدنيين ايضا . ونتابع تفصيليا هذا الاحصاء : ضمت اللجنة العليا لهيئة التحرير ثمانية ضباط من بينهم ثلاثة اعضاء فى مجلس الثورة.وخمسة من الضباط الاحرار.وبين عامىّ ١٩٥٣ و١٩٨٠ بلغ عدد نواب رئيس الجمهورية تسعة من بينهم سبعة أعضاء فى مجلس الثورة واثنان من الضباط الاحرار «العسكريون ١٠٠ فى المائة» . وبين عامى ١٩٥٤ و١٩٨٠ بلغ عدد رؤساء الوزارات اثنى عشر من بينهم ثمانية عسكريين بنسبة ٧٥ فى المائة : ٤ اعضاء من مجلس الثورة و٢ من الضباط الاحرار و١ ضابط شرطة و١ ضابط جيش ، و٤ من المدنيين . أما نواب رئيس الوزراء بين عامى ١٩٥٢ و١٩٨٠ فقد بلغوا ٣٨ نائبا : ١٨ عسكريا (١٣ منهم ضباط أحرار) بنسبة ٤٨ فى المائة و٢٠ مدنيا ، وكان المحافظون عام ١٩٦٠ عشرة من الضباط الاحرار وثمانية من ضباط الشرطة واربعة من المدنيين ، بنسبة ٨٥ فى المائة للعسكريين . اما احصاءات وزارة الخارجية فتقول عن «السفراء» ان العسكريين بين عامى ١٩٦١ و١٩٦٢ بلغت نسبتهم ٥١ فى المائة.وبين عامى ١٩٦٢ و١٩٦٣ كانت ٦٠ فى المائة.وبين عامى ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤ وصلت ٦٨ فى المائة.وبين عامى ١٩٦٤ و١٩٦٥ بلغت ٦٧ فى المائة.وبين ١٩٦٥ و ١٩٦٦ كانت ٦٨ فى المائة . وبين عامى ١٩٦٦ و ١٩٦٧ وصلت الى ٦٣ فى المائة . وبين عامى ١٩٦٧ و ١٩٦٨ كانت ٦٤ فى المائة وبين عامى ١٩٦٨ و ١٩٦٩ بلغت ٦٥ فى المائة .

ومن «العينة» التى عرضها كتاب حمروش نستخلص ان «المخابرات» كانت دوما بأيدى العسكريين من الضباط الاحرار : حسن التهامى ، عبدالمجيد فريد ، حسن بلبل ، فريد طولان ، ابراهيم بغدادى ، احمد كامل ، أمين هويدى ، ثروت عكاشة ، حسين عرفه (رئيس المباحث العسكرية) صلاح نصر ، زكريا محيى الدين ، عبدالمنعم النجار . وليس هذا احصاء كاملا بل مجرد امثلة على الحزب الحقيقى البديل للاحزاب السياسية ، وهو اجهزة الأمن التى تأتى فى طليعتها المباحث العامة ، فسلطة الأمن كانت البديل لديمقراطية السلطة حيث يصبح التقرير الأمنى وليست صحيفة المعارضة ، والإجراء الأمنى وليس حزب المعارضة هو ذروة التوحد بين الدولة والسلطة والتى هى بين الحاكم والشعب

ويمكننا استكمال البنية العسكرية للدولة الناصرية بالتعرف على «آخر وظيفة» شغلها الضباط الاحرار فسوف نلاحظ من عينة حمروش وغيرها ان هذه الوظائف الاخيرة كانت ٨ فى المائة محافظون.وعشرون فى المائة سفراء.و٤ فى المائة وكلاء وزارات.وثلاثة فى المائة رؤساء جمهوريات.و١٦ فى المائة وزراء.وستة فى المائة رؤساء مخابرات.وعشرة فى المائة رؤساء مؤسسات ثقافية وفنية واعلامية.وثمانية فى المائة نواب رئيس جمهورية.وتسعة فى المائة رؤساء مجالس ادارة ومديرون عامون لمؤسسات انتاجية .

وكانت الوزارات الاساسية التى يتصدر قيادتها العسكريون هى : الحربية ، الداخلية ، الخارجية ، الاعلام ، الثقافة ، التربية والتعليم (بالاضافة احيانا الى الاوقاف والازهر والسياحة والمواصلات) .

تدلنا هذه المؤشرات على ان البنية الاساسية للدولة صاحبة المشروع كانت بنية عسكرية : الادارة المدنية ، الادارة الانتاجية ، الادارة السياسية ، الادارة الثقافية والاعلامية . ومن ثم فالنخبة الجديدة الحاكمة كانت فى قطاعها الأهم نخبة عسكرية . لا بنسبتها العددية او حجمها الذى كان يترواح بين الارتفاع والانخفاض وبين الاتساع والانكماش ، وانما بوزنها فى دائرة صنع القرار ، حيث كانت دائرة عسكرية شبه مغلقة . أقول «شبه مغلقة» لانها احتاجت الى الخبرة المدنية (من الجامعة اساسا) والى

الدعاية المدنية (من الصحافة اساسا) والى الشرعية المدنية (القضاء أساسا) . ولم يكن سهلا ان يظل المثقف التقنى ، الخبير او المثقف الداعية ، السياسى او المثقف ـ المشروع بعيدا عن دائرة صنع القرار . ولكن النخبة العسكرية كانت قد اكتسبت شرعيتها ثلاث مرات : بتمصير السلطة ، واقامة الحكم الجمهورى ، وطرد الاحتلال الاجنبى . وقد انجزت اثناء هذه الفترة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) وبعدها الشىء الكثير ، ولكن العناصر الثلاثة المذكورة هى التى اكسبتها الشرعية الجديدة . وقد احتاجت فى سبيل ذلك للخبير الدستورى والمثقف الداعية وصاحب المشروع ، ولكن بشروطها التى فرضتها ، بضرب الاستقلال الجامعى (فيما سُمِّى بمذبحة الجامعة) عام ١٩٥٤ وضرب الاستقلال القضائى (بما جرى لرئيس مجلس الدولة) عام ١٩٥٤ ايضا ، وضرب الاستقلال الصحفى (بما جرى لجريدة المصرى عام ١٩٥٤ كذلك) واعادة ترتيب جدول نقابة الصحفيين عام ١٩٥٥ وصولا الى ماسمى بتنظيم الصحافة مرورا باعتقال قادة الرأى من كل الاتجاهات . فى ظل هذه الشروط التى لم تكن هناك ضرورة ملحة اليها حتى تكتسب الثورة مشروعيتها ، كانت البنية العسكرية ذات الاتجاهات المحافظة تفعل فعلها ، وكان اليسار الديمقراطى (خالد محيى الدين ، يوسف صديق) والخبير الليبرالى (محمد نجيب) اول الضحايا للبنية الاوتوقراطية فى الدولة العسكرية . وكان عبدالمنعم عبدالرؤوف (الاخوان المسلمون) والعاملان خميس والبقرى فى كفر الدوار أول ضحايا البنية الاجتماعية الوسطية للنخبة العسكرية.وفى المقابل برز «الخبير» المدنى الذى يلبى الطلب العسكرى فى التشريع والدعاية والمعرفة . اصبح للدولة العسكرية مشروعيتها الذى يرفض المراهنة او المنافسة . ولم يعد أمام المثقف التقنى او الخبير ، ولا أمام المثقف الداعية او السياسى الا الانضمام لمشروع الدولة او الانضمام الى السلفية الراديكالية والهامشية الراديكالية وراء الشمس .

نجاح «الوسطية» استدعى خروج ودخول عناصر للسلطة ، واجراءات وقرارات وانماط فى السلوك السياسى من مرحلة الى اخرى . . فأين الثوابت ومانصيب المتغيرات فى تكوين النخبة وايديولوجياتها ؟ لقد اشرف العسكريون اشرافا مباشرا على المطبخ الايديولوجى . كان عبدالقادر حاتم وثروت عكاشة ويوسف السباعى وزراء الثقافة فى عهدى عبدالناصر والسادات ، وكان صلاح سالم وعبدالقادر حاتم اهم وزراء الاعلام فى الحقبة الناصرية . . وكان كمال الدين حسين وزيرا دائما للتعليم ونقيبا للمعلمين فى وقت واحد ورئيسا للمجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية . وكان يوسف السباعى فى المرحلتين الامين العام لجمعية الادباء ونادى القصة واتحاد الكتاب المصريين واتحاد كتاب اسيا وافريقيا ومنظمة التضامن الافريقى الاسيوى ورئيسا لتحرير «الرسالة» الجديدة و«آخر ساعة» ورئيسا لمجلس ادارة دار الهلال ومؤسسة الاهرام ، وكان آمال المرصفى واحمد حمروش فى قيادةالمسرح ، وأصبح حمروش رئيسا لتحرير مجلة «الكاتب» ولطفى واكد رئيسا لتحرير «الشعب» وخالد محيى الدين رئيسا لتحرير «المساء» ثم رئيسا لمجلس ادارة اخبار اليوم ، وكان أنور السادات وكمال الحناوى ومصطفى بهجت بدوى رؤساء مجلس ادارة دار التحرير وجريدة الجمهورية . وامين شاكر لاخبار اليوم وعبدالرؤوف نافع عضوا منتدبا لمجلس ادارة دار الهلال ، ولعلنا نلاحظ التباين الايديولوجى الشديد بين هؤلاء الضباط ، فبعضهم من اصحاب المشاريع الثقافية الرفيعة كثروت عكاشة وبعضهم من اصحاب النزعة المحافظة

مثل كمال الدين حسين وبعضهم من اصحاب الفكر اليسارى كخالد محيى الدين ولطفى واكد وحمروش والمرصفى ، والبعض الآخر من التكنقراط كيوسف السباعى . هؤلاء اشرفوا على المطبخ الايديولوجى لثورة يوليو التى اعتمدت مجموعة من المبادىء العامة فى التحرر الوطنى والسياسى ، ولكنها عاشت حياتها بين الانتصار والانكسار حسب ارشادات بوصلة الطبقة الوسطى وتناقضاتها وردود افعالها على التحديات الداخلية والخارجية .

ولعل المقارنة بين اثنين من العسكريين ، احدهما كان عضوا فى الخلية الاولى لتنظيم الضباط الاحرار وعضوا فى مجلس قيادة الثورة ومع ذلك فقد تم اقصاؤه عن السلطة بعد اقل من عامين (فى ازمة مارس ١٩٥٤) والاخر احد ضباط الصف الثانى ولكنه استمر فى قمة السلطة الى مابعد انقلاب مايو ١٩٧١ بقليل .

اما الأول فهو خالد محيى الدين ، وقد كانت مصادر تكوينه :

١ ـ الحركة الوطنية المصرية .
٢ ـ اليسار المصرى .
٣ ـ اليسار العالمى .
٤ـ التدين الشعبى «الانتهاء المباشر لاحدى الطرق الصوفية» .
٥ ـ البرجوازية الزراعية .
٦ ـ الجامعة (فقد حصل على بكالوريوس التجارة عام ١٩٥٠).
٧ ـ الجد (عضو الجمعية التشريعية) .
٨ ـ الاحياء الشعبية فى المدينة .
٩ ـ مواليد ١٩٢٢ (بعد ثورة ١٩١٩ وفى عام تصريح ٢٨ فبراير) .
١٠ ـ الحرب العالمية الثانية .
١١ ـ حرب فلسطين .
١٢ ـ المثل الاعلى : احمد عرابى .
١٣ ـ احترام لجمال عبدالناصر ونفور من انور السادات .
١٤ ـ مع الديمقراطية فى ازمة ١٩٥٤ .
١٥ ـ ضد التنظيم السياسى الواحد .

وأما الثانى فهو على صبرى ، وقد كانت مصادر تكوينه :

١ ـ المؤسسة العسكرية (كان اخوه طيارا) .
٢ ـ المغامرة الوطنية (احد اخويه رافق عزيز المصرى فى حادث الطائرة» وشارك الاخ الثانى فى فريق حسين توفيق المتهم باغتيال أمين عثمان) .
٣ ـ البرجوازية التكنقراطية المالكة .
٤ ـ المدارس الفرنسية .
٥ ـ حى «المعادى» .
٦ ـ ميول الاب وفدية مستقلة عن الاحزاب .

٧ - مواليد ١٩٢٠ (ثورة ١٩١٩).
٨ - دراسة الثورة الفرنسية وكورنى دراسين .
٩ - كلية الحقوق (١٩٣٧) والحربية (١٩٣٨) .
١٠ - الحرب العالمية الثانية .
١١ - حرب فلسطين .
١٢ - المثل الاعلى : احمد عرابى .
١٣ - احترام الحد الاقصى لجمال عبدالناصر والنفور فى الحد الاقصى من انور السادات .
١٤ - ضد الديمقراطية فى ازمة مارس ١٩٥٤ .
١٥ - يوافق على التنظيم السياسى الواحد .

ان اوجه الشبه بين الاثنين هى : المرحلة التاريخية التى شكلتها نتائج ثورة ١٩١٩ والحرب العالمية الثانية وحرب فلسطين ، والانتماء الاجتماعى الى الجسم الرئيسى للبرجوازية المصرية مع اختلاف الشريحة الفلاحية عند خالد محيى الدين عن الشريحة التكنقراطية عند على صبرى . وهى الشريحة التى تؤصل العلاقة بين المثقف وسلطة الدولة . ومن المفارقات ان والد خالد محيى الدين كان يميل الى احترام اسماعيل صدقى ، بينما كان والد على صبرى يميل الى الوفد (وخاله على الشمسى باشا كان من قيادات الوفد قبل انشقاقه) ومع ذلك ، فان الحزبية ، او الحركة الوطنية المصرية وحركة التحرر العالمية هى الاطار الذى اضفى على صورة خالد محيى الدين ملمحين ثابتين هما الاتجاه يسارا والارتباط بالديمقراطية فى وقت واحد مع النزعة الاخلاقية للدين «الشعبى» الذى تربى بين احضانه . وهى عناصر تبدو متناقضة ولكنها فى شخص محيى الدين كانت منسجمة باعتباره مثقفا شاملا صاحب مشروع جماعى خارج حدود الفرد . ولذلك كان مبكرا فى الانضمام الى الثورة ومبكرا فى الخروج من سلطتها . وفى الطريق المعاكس تماما كان على صبرى الذى تربى على كراهية الاحزاب وكراهية الاجانب ومحبة «الثورة» الفرنسية والتجريدات الاخلاقية الكبرى فى مسرح كورنى وراسين . انه نموذج المثقف التقنى الذى لا مشروع له خارج مشروع الدولة ، ولا يمارس العمل العام خارج السلطة . لقد اصبح «سياسيا» من داخل السلطة . ومن الطبيعى ان يتشابه خالد محيى الدين وعلى صبرى مرة اخرى فى اتخاذهما أحمد عرابى مثلا اعلى مشتركا ، لان العرابية تعنى لهما معا تمصير السلطة (الجيش والاستقلال) . ويتشابهان ايضا كبقية زملائهما من الضباط الاحرار فى دور قضية فلسطين الايديولوجى والسياسى حيث اقترن بالبعد العربى . وكان من الضرورى ان يتفقا نسبيا فى احترام جمال عبدالناصر والنفور من السادات ، ولكن الفرق هنا ضرورى ايضا : فخالد محيى الدين اتفق واختلف اكثر من مرة مع جمال عبدالناصر اتفاق واختلاف الانداد . وكان مصدر احترام خالد محيى الدين لعبدالناصر هو القرب من مشروع الحركة الوطنية والتطور الناصرى الدائم فى اتجاه الاستقلال والتحرر الاجتماعى . اما على صبرى فلم يكن لديه كمثقف تقنى مايختلف بشأنه مع «الرئيس» او «الزعيم» ، كان فكر عبدالناصر هو الفكر ، ولم يكن الخبير على صبرى سوى «المنفذ» . ومع ذلك فقد كانت النتيجة واحدة : الانحياز المشترك لعبدالناصر والرفض المشترك للسادات . ولكن محيى الدين رفض السادات من موقع المعارضة ، بينما رفضه على صبرى من موقع السلطة . كان على صبرى رجل

المخابرات اقرب الى فكرة التنظيم السياسى الواحد والى فتح السجون والمعتقلات لاصحاب المشاريع الاخرى ، فالعمل السرى والاكتفاء بالتقارير الامنية تلائم البنية الناصرية للنظام الناطق باسم الشعب دون مشاركته صنع القرار او رقابة تنفيذه . وكان على صبرى بالتالى اكثر تمثيلا لتلك الفئات من الطبقة الوسطى التى تماهت لها اجراءات التمصير والتأميم مع فكرة «الوطن» و«الشعب» و«الامة» بحيث بدت لها الديمقراطية تهديدا اكيدا لمكاسب الجماهير من «الثورة» .

وبالرغم من الانتماء الاجتماعى المتقارب بين خالد محيى الدين وعلى صبرى ، الا ان الايديولوجيات الاجتماعية اختلفت بين التعبير الديمقراطى (الذى تدعمه التعددية الحزبية للحركة الوطنية والانفتاح على الدراسة الجامعية والارتباط بالقرية والاحياء الشعبية والاتصال بالنبض الانسانى للعالم فى حالة خالد محيى الدين) والتعبير الاستبدادى المنغلق على افتراض تمثيل الشعب ووهم تجسيد الحلم الوطنى دون الحاجة الى شريك أو مراجعة أو «مثقفين» . ومن هنا نبتت كراهية التنظير والمنظرين والنظريات (وبالتالى احتقار المثقف) وازدهرت فى الوقت نفسه فكرة الدعاية بمعنى ترويج السلعة الايديولوجية لمشروع الدولة . كان المثقف الجماعى - المنبر الحزبى المستقل - قد تلقى ضربات موجعة ، أيا كانت هوية هذا المنبر . ولكن الطابع المحافظ للنخبة العسكرية قد اثر فى النخبة المدنية على النحو التالى : تمكنت التيارات السلفية الراديكالية من تنظيم صفوفها الفكرية والحزبية داخل السجون والمعتقلات بينما انهارت الهامشية الراديكالية (التنظيمات الشيوعية) انهيارا فاجعا هو المبادرة الى حل نفسها بنفسها . وكانت النتيجة من موقعين مختلفين واحدة : تكريس غياب الديمقراطية ، سواء بنشأة وتنظيم الجماعات الاسلامية أو بحل التنظيمات الشيوعية ، كلاهما كان كسبا محققا للدكتاتورية فى الدولة والمجتمع . واذا كانت «الدكتاتورية» بنية ثقافية - اجتماعية فى تكوين السلفية الراديكالية ، فانها كانت كذلك ايضا فى الدولة العسكرية ولكن النخبة المدنية كانت قد سحبت «مشروعاتها» الديمقراطية والاشتراكية جميعا بالرغم من عظمة التضحيات التى قدمتها قبل وبعد «الثورة» .

منذ البدايات كان وعى «الثورة» بأهمية تحويل المثقفين الى خبراء أو دعاة من غير اصحاب المشاريع المستقلة ، نقطة أولى فى جدول أعمالها. فيقول جمال عبدالناصر عشية ماسمى بتنظيم الصحافة «اننا مقبلون على تحولات اجتماعية كبيرة ، وقد بدأت هذه التحولات بتأميم البنك الاهلى وبنك مصر ، اذا كنا نريد حقا تنفيذ خطة للتنمية واذا كنا نريد اجراء تحولات اجتاعية عميقة فى مصر فلا بديل عن سيطرة المجتمع على وسائل المال والانتاج ، ولا أستطيع عقلا ولا عدلا أن أفرض سيطرة المجتمع على الاقتصاد ثم اترك لمجموعة من الافراد ان يسيطروا على الاعلام عن : محمد حسنين هيكل - بين الصحافة والسياسة - شركة المطبوعات للتوزيع والنشر - بيروت ١٩٨٤ (ص ٧٦) .

وفى صياغة أخرى قال هيكل فى كتابه «ازمة المثقفين» عام ١٩٦١ مايلى : «ان التعاون فى المشروعات جزء هام واساسى من دور المثقفين فى خدمة التطور الوطنى . ولكن اعادة البناء الاجتماعى والمشاركة فيه بالعلم والتجربة والوعى الذى هو خلاصة لهما ، هو العمل الثورى فى المرحلة الحالية من النضال الشعبى تأهبا لها وتنفيذا لها» .

كان المطلوب اذن تحويل الجامعيين الى خبراء والصحفيين الى دعاة ، وينتهى استقلال المنبر باعتبار هدا الاستقلال ليبرالية منافية لطبيعة الثورة . وبالرغم من ان دعاة الثورة اكدوا على انها عرفت مرحلة وطنية واخرى اجتماعية ، فانهم لم يفسروا لنا كيف انها بقيت فى المرحلتين عدوا لليبرالية . بل ان اليساريين الذين يرون «الحزب» تعبيرا عن طبقة أو شريحة اجتماعية لم يقولوا لنا عام ١٩٦٥ عما اذا كنت مصر قد اضحت مجتمعا بلا طبقات أو تمايزات طبقية . على اية حال فقد شاعت فى ظل مجانية التعليم فى كل المراحل (بما يعنيه ذلك من تخريج اعداد كبيرة من المتعلمين) وفى ظل القطاع العام الثقافى (وما يعنيه ذلك من ظهور الاف المواهب فى الكتابة والمسرح والسينما والرقص والموسيقى وكذلك انخفاض سعر الكتاب والفيلم والمسرحية) وفى ظل قانون التفرغ للادباء والفنانين (حيث لايعود الكاتب أو المصور أو النحات بحاجة الى البحث عن ضرورات المعيشة) شاعت لهذه الاسباب وغيرها مجموعة من الصياغات المعرفية التى عنيت بالعلاقة بين المثقف والسلطة :

١ ـ كانت الصياغة الاولى سابقة على ثورة ١٩٥٢ بنحو ثلاثة ارباع قرن حين اطلقها الشيخ محمد عبده . ولكن توفيق الحكيم هو الذى اعاد صياغتها مرارا حتى وصل بها الى «التعادلية» . هذه الصياغة كما دعاها رائدها الاول هى «المستبد العادل» وكما دعاها رائدها الثانى هى «الكل فى واحد» . . ومن المثير ان توفيق الحكيم كتب ونشر «عودة الوعى» بين ١٩٧٣ و١٩٧٤ مستنكرا ان يكون الاستبداد عادلا وان يكون الكل واحدا . ولكن هذا الاستنكار لاينفى ماوقع بالفعل . ذلك أن المضمون الاجتماعى للاستبداد العادل أو العدل المستبد ـ وهما نقيضان لايجتمعان ـ ليس وقفا على الطبقة «الوسطى» وتعادليتها ، وانما هو يمتد الى «الهوية» التى هى العمود الفقرى لرؤية توفيق الحكيم وجيله : الوطنية المصرية . وهى الهوية التى تشكل الاساس السياسى لمعادلة النهضة بين التراث والعصر . ولقد كانت الناصرية ـ تدريجيا ـ مدخلا الى تغيير المعادلة استيعابا لمتغيرات المشهد الاجتماعى ، وماجرى للبرجوازية المصرية بين بداية الثلاثينات ونهاية الاربعينات ومتغيرات المشهد الاقليمى بعد الحرب الثانية وهزيمة العرب الاولى أمام الصهيونية . كان الاقتراح الناصرى هو ان تصبح المعادلة ثنائية أيضا طرفها الاول هو القومية العربية وطرفها الثانى هو العالم . ولا بأس من ان يزداد العادل استبدادا وهو يؤمم الديمقراطية فى الوحدة المصرية السورية ، وان يزداد المستبد عدلاً بعد الانفصال بالشروع فى التحول الاشتراكى . ولكن توفيق الحكيم صاحب النظرية يشير عام ١٩٥٩ (عام الاعتقالات الواسعة لليسار وعام كتابة نجيب محفوظ لاولاد حارتنا وكتابة الفريد فرج لحلاق بغداد) الى مسألة الشرعية فى مسرحية «السلطان الحائر» فهى ليست مجرد مسرحية ضد السيف الى جانب القانون ، ولكنها الى جانب القانون بسبب تأميم الشرعية . لقد كانت «عودة الروح» ١٩٣٣ رواية «الكل فى واحد» تجسيدا لثورة الليبرالية ، فالواحد هناك كان زعيم الليبرالية فى معركة وطنية تتطلب الاجماع . لذلك كان الكل فى واحد . أما فى المعركة التى تتطلب فى البداية تمصيرا للسلطة ، فان «التعادلية» ١٩٥٥ تدعم المحتوى الاجتماعى لهذه السلطة ، ولكنها سرعان ماتبحث عن الشرعية التى ترفض التأميم لغياب أو تغييب الاجماع . لم يكن الوعى ، بهذا المعنى غائبا . ولكن الوعى الذى استعاده الحكيم وامثاله بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣ هو الوعى الليبرالى و«الوطنية المصرية» . وكلاهما اصبح

مكبوتا غير منطوق منذ ارتضى المثقف صاحب المشروع ان يسكت عن بعض عناصر رؤياه المعبرة اصلا عن ثورة ١٩١٩ طالما انه احد الاباء الروحيين للمستبد العادل ، وطالما انه فى «السلطة الثقافية» . هذه «الصفقة» الخفية احيانا عن اصحابها هى التى صاغبت مفارقة الوعى المفقود ، فالذين تربعوا على عرش السلطة الثقافية فى المطبخ الايديولوجى تحت الهيمنة المباشرة للعسكريين لم يكونوا من ثوار هذه الثورة بل من ثوار الاخرى التى كانت فيها النخبة المدنية صاحبة التأثير على العسكريين .

٢ ـ أما الصياغة الثانية فقد كانت تأصيلا للعلاقة بين بناء السلطة وبناء الشرعية . وهى محاولة اقامة جسر بين الجيش والمثقفين لرأب الصدع وتفادى الجراح غير الضرورية . وقد حمل اعباء هذه المحاولة داخل مصر محمد عودة وخارجها أنور عبدالملك . منهجان مختلفان فى التفكير وأسلوبان فى التعبير ، احدهما اكاديمى كتب اعماله اصلا فى الفرنسية حيث اقام فى باريس وجامعاتها ومراكز ابحاثها منذ عام ١٩٥٩ وقد نقلت اعماله الاساسية الى العربية . . والآخر كاتب صحفى نشر مقالاته ومؤلفاته فى الصحف وعن دور النشر المصرية .

ولكنهما معاً يربطان بين ثلاث محطات اساسية هى محمد على واحمد عرابى وجمال عبدالناصر . هذا هو الجيش . ثم يربطان بين رفاعة الطهطاوى وعبدالله النديم واليسار المصرى . وهؤلاء هم المثقفون .

ولعبد الملك اكثر من نقلة نوعية بدءا بالماركسية وانتهاء بالاسلام السياسى مرورا بالخصوصية الوطنية المصرية . أما محمد عودة ففكره ذو استقامة مستمرة تجمع بين اليسار بروافده المختلفة وتعريبه فى الخط الناصرى .

هكذا تختلف بينهما المقدمات والنتائج . ولكنهما يشتركان فى صياغة «القوة والمعرفة» لدرجة التنظير للعلاقة بين الجيش والمثقفين فى مصر بصفتها مفتاح التطور والوحدة الوطنية . وفى كتابه «مصر مجتمع عسكرى» (١٩٦٨) الذى ترجم أولا بعنوان « مصر مجتمع جديد يبنيه العسكريون ثم بعنوان «المجتمع المصرى والجيش » (بيروت ١٩٧٤) يختتم أنور عبدالملك كتابه بالقول « سوف يتجسد مطلب الحرية حتما » (ص ٣٦١) . وهو المعنى الذى يتابعه فى «نهضة مصر» العنوان العربى لا طروحة الدكتوراه حول الايديولوجية الوطنية لمصر الحديثة . ولكن«الحرية» التى يعنيها دائما هى حرية الوطن واستقلال مصر ، الذى لابد لانجازه من تضافر العسكريين (القوة) والمثقفين (المعرفة) . لذلك فان المثقف العضوى عند عبدالملك يختلف معناه عن جرامشى ، فالارتباط العضوى بين المثقف المد ى والجيش هو نقطة البدء للتحرير والوحدة الوطنية .

وفى كتابين عن احمد عرابى وثورة يوليو يرصد محمد عودة عوامل النهضة حين كان يدرك «الرجل القوى» أهمية المثقف . وقد ركز عودة على فكرة «الرجل القوى» لمحمد على وجمال عبدالناصر دون ان يربطها بنظرية المستبد العادل . ولكنه ربط بينها وبين «المثقف الوطنى» الذى يجمع الى الاستنارة العقلية انتماءه الى «الشعب» .

وكانت هذه الصياغة من الجانبين تعنى فى خاتمة المطاف ان المشروع الوطنى لا حياة له خارج جهاز الدولة ، وأنه لا دولة وطنية خارج سلطة الجيش ، وأنه لا مجال لاختيارات ثقافية دون ارتباط ما بين القوة والمعرفة أو بين المؤسسة العسكرية والمثقفين .

وقد ولدت هذه الصياغة اصلا فى مواجهة التمزق الذى وقع فى صفوف المثقفين من جهة وبينهم وبين «الثورة» من جهة اخرى . والمقصود بالمثقفين فى هذا السياق هم اليساريون بتنويعاتهم المختلفة . وقد استمر الصراع بين الفريقين منذ ١٩٥٢ الى ١٩٦٥ حين اقدم الشيوعيون على حل تنظيماتهم ، اى بانتصار الاطروحة التى قدمتها النخبة العسكرية عن «الديمقراطية» . وخلال سنوات الصراع عمل اليساريون فى اجهزة الثقافة والاعلام ، ولكن احدهم لم يبق عاما كاملا فى موقعه القيادى ، وان استمرت غالبيتهم فى الصف الثانى والثالث أو فى بنايات مستقلة محاطة بالخطوط الحمراء من كل جانب كجريدة «المساء» ومجلة «الكاتب» ومجلة «الطليعة» .

فى مواجهة العلاقة المعقدة بين الثورة والمثقفين ، كانت هذه الصياغة للقوة والمعرفة التى انتهت بمن يمصر السلطة الى أن يؤمم الشرعية .

٣ ـ وكانت الصياغة الثالثة هى «تحالف قوى الشعب العامل» التى شارك فيها جميع الدعاة ، ولكننا سنكتفى هنا بثلاثة نماذج معبرة عن ثلاثة تيارات .

أول هذه النماذج كتاب لطفى الخولى «الميثاق الوطنى ـ قضايا ومناقشات» (عن المؤسسة المصرية العامة ـ القاهرة ١٩٦٢) فقد قال : «تنبع اهمية الميثاق من انه يعطينا دليلا للعمل فى هذه المرحلة من تاريخنا . والعمل هنا هو ممارسة الثورة الوطنية الجديدة . وهى ثورة ذات طابع مزدوج تعمل فى ميدانين متفاعلين فى وقت واحد : ميدان التحرر القومى ضد الاستعمار ، ومجال التغير الاجتماعى والتقدم الاقتصادى ضد الاستغلال القديم والتخلف الطويل . من هنا يصبح الميثاق بين ايدينا بمثابة بوصلة سياسية واجتماعية تهدى خطوات مسيرنا على الطريق متخطين مايواجهنا من عقبات أو مقاومة نحو هدف هذه الثورة ، لنصل فى أسرع وقت وبأفضل ظروف وبأقل تضحيات ممكنة الى الهدف » (ص ٢٦) . وعلينا أن نشير الى ان هذا الكتيب الذى نشرته مؤسسة الدولة ضمن سلسلة «المكتبة الثقافية» سبق أن نشرت فصوله فى احدى أكثر الصحف اليومية انتشارا : الاهرام .

ثانى النماذج كتاب احمد بهاء الدين «سنة الثورة الاشتراكية ـ قضايا ومناقشات» (المؤسسة المصرية العامة ـ القاهرة ١٩٦٢) فقد قال « فى هذه السنة التى اتمت فيها الثورة سنتها العاشرة برز بصفة خاصة الطابع الاشتراكى العميق لهذه الثورة ، وكادت الصورة الاجتماعية أن تقارب التمام » (ص ٩) . ونلاحظ اشتراك الخولى وبهاء الدين فى العنوان الفرعى «قضايا ومناقشات» وايضا فى وسائل النشر .

ثالث النماذج كتاب محمد على ماهر «مسلم يقرأ الميثاق فى ضوء الاسلام» (دار الكاتب العربى ـ القاهرة ١٩٦٨) فقد قال «لزام علينا ان تكون الاشتراكية العلمية هى الصيغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم . . وفى كل بلاد الدنيا وفى بلادنا التى قهرها الاستعمار على التخلف لايستطيع اى منهاج اخر غير الاشتراكية العلمية ان يحقق التقدم المنشود (ص ٢١٠) .

ولعلنا نلاحظ على هذه الصياغة المشتركة انها جمعت بين الماركسى والوسطى والاسلامى فى اطار فكرى موحد يستحيل ان يكون مطابقا لأفكارهم المكبوتة ، ولكنهم تكيفوا مع الفكر الميثاقى فأصبحوا ميثاقيين وليسوا ماركسيين أو اسلاميين أو ديمقراطيين ، اصداء واحدة لصوت خارج المثقف الذى جمع بين التقنية والدعاية ، وليس بين المشروع والثقافة . هذه الصياغات الثلاث كرست عمليا الاستبداد على حساب العدل ، و«القوة» على حساب الوعى ، والحزب الواحد على حساب الديمقراطية . أى الجيش على حساب المثقفين .

اخضعت السلطة الوطنية ذاكرة الشرعية لشروطها ، فاحتكرت بصنفتها صاحب المشروع حق المساواة ، العدالة (او القانون) وحق التغيير (الثورة) ومنبر المعرفة (الجامعة والصحافة) . واضحى المثقف التقنى أو الخبير والمثقف الداعية أو السياسى تابعا لقراراتها واجراءاتها وافتراضاتها التى تقترح اجزاء متناقضة للمشروع تغيرها من حين لآخر ، والتى تقترح انساقا لاتمضى باستقامتها القصوى الى غايات تتجاوز الراهن أو المشخص . ومن ثم فقد وجد المثقف التقنى نفسه اشبه مايكون بالمرمم ، ووجد المثقف الداعية نفسه اشبه مايكون بالممثل الذى يحاول ان يحفظ دوره . لذلك قال احد الباحثين «ربما يكون للنخبة العسكرية دور مهم فى عملية بناء الدولة ، اما فى اطار عملية بناء الامة فالأمر لم يكن بالقدر نفسه من النجاح » (مجدى حماد - العسكريون العرب وقضية الوحدة بيروت ١٩٨٧) .

كانت الشرعية القديمة قد سلمت الراية فى واقع الأمر منذ توارثت السلطة العلوية مقاليد الازهر ، ومن ثم لم يتأخر رجال الازهر فى اظهار تأييدهم للحكم العسكرى الجديد ، فقد عقد علماء الازهر مؤتمرا كبيرا فى نوفمبر ١٩٥٤ بمناسبة توقيع معاهدة الجلاء (التى لم يستقبلها البعض بارتياح ومن بينهم الاخوان المسلمون) وقد اعلن العلماء تأييدهم لرجال الثورة لانهم مرتبطون بالنزعات الاسلامية ومهتدون بالرسالة المحمدية ومؤيدون من الله» (مصطفى كمال السيد - المجتمع والسياسة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ - المستقبل العربى - القاهرة ١٩٨٣ ص ١٥) . وفى الوقت نفسه استنكر علماء الازهر (انحراف) الاخوان المسلمين باستخدامهم العنف «لاغتيال المجاهدين المخلصين واعداد العدة لفتنة لايعلم مداها الا الله» (الاهرام ١٨ - ١١-١٩٥٤) . وفى مناسبتى التأميم يوليو ١٩٦١ والميثاق الوطنى مايو ١٩٦٢ عقد مؤتمر كبير فى مقر جامعة الازهر حضره خمسة آلاف عالم على رأسهم الشيخ محمود شلتوت.وقرر المجتمعون «ان هذا الميثاق الوطنى يتفق فى مبادئه ومبادىء الدعوة الاسلامية وانه ينشد مجتمعا اسلاميا قامت الدعوة الاسلامية فى مكة على اساسه ، وجاءت مرحلة المدينة لتنظيم هذا المجتمع» (١٤ - ٦ - ١٩٦٢) وارسل المجتمعون برقية الى عبدالناصر للشكر على الميثاق «الذى سيكون مثلا ونموذجا يجب ان تحتذيه الشعوب والامم الاسلامية» (ص ١٦ من المرجع السابق) . وفى ٣٠ مايو ١٩٦٧ ابرق شيخ الازهر الى الرئيس « ها هى أيدينا نضعها فى أيديكم مؤيدين ومباركين جميع خطواتكم » (الاهرام ٣١-٥-١٩٦٧) . هكذا كان الامر فى العهد الناصرى الذى اصطلح على تسميته بالثورة ، فماذا كان الامر فى العهد الذى تلاه والذى اصطلح على تسميته بالانقلاب والثورة المضادة ؟ وقعت احداث ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ الاشبه بالانتفاضة الشعبية وقد دعاها السادات بانتفاضة الحرامية ، وفى الرابع والعشرين من يناير ١٩٧٧ اصدر المجلس الاعلى للازهر برئاسة شيخ الازهر عبدالحليم محمود بيانا الى الشعب جاء فيه «ان مصر (...) لاتؤثر فى مسيرتها المؤمنة ولا فى قيادتها الحاسمة مثل التصرفات المفسدة لهؤلاء الخوارج الذين تعمدوا الافساد فى الارض فأبغضهم الله وكره التعاون معهم» (الأهرام ١٩٧٧/١/٢٥) . وكان الشيخ محمد متولى الشعراوى وزيرا للاوقاف وشئون الازهر فقال فى المناسبة ذاتها «لا أفهم ان تحتج الغوغائية على شيء.والاصل الاصيل فى البلد يقوم بعمله كما يجب وكما ينبغى (. . .) يجب ان نفهم جيدا الكلمة المغرضة والعنوان المثير والشعار المحرض» (الاهرام ١٩٧٧/١/٢٩) . و«المجرمون» فى رأيه «مصابون فى دينهم وفى عقولهم وفى خلقهم وفى وطنيتهم» .

هذا ما آلت اليه الشرعية التقليدية وسنتابع مسيرتها فيما بعد . أما الشرعية الدستورية التى اقامت الاطر القانونية اللازمة للسلطة الوطنية الجديدة ، فقد تعرضت هى ذاتها ـ بعد كل ما جرى بين عامى ١٩٥٢ و١٩٥٤ للصحافة والقضاء والجامعة والعمال ـ لضربات متتالية :

فالجامعة التى طردت عام ١٩٥٤ اكثر من خمسين استاذا يساريا وديموقراطيا من «المفكرين» بقرار من مجلس الثورة عادت عام ١٩٥٩ لاعتقال العشرات واضافة المزيد من الاجراءات والتنظيمات والقرارات التى تصفى الاستقلال الجامعى (الجزء الرئيسى من منبر المعرفة) . وقد تعرض الجزء الاخر من المنبر (الصحافة والاعلام) لتصفيات ١٩٥٥ المستمرة فى ١٩٦٤ و١٩٧٢ و١٩٧٣ و١٩٨١ . وكذلك كان الموقف من القضاء (وحق العدالة) بعد حادث مجلس الدولة عام ١٩٥٤ بأربعة عشر عاما حين اتخذت الاجراءات التى سميت شعبيا واعلاميا «بمذبحة القضاء» عام ١٩٦٨ .

فى هذا السياق كان هناك جزء من النخبة وجد نفسه ، وهو المثقف الداعية قبل الثورة ، مثقفا تقنيا بعدها كفتحى رضوان الذى اتوا به من المعتقل الى الوزارة . انه مع قلة قليلة تنتمى اصلا الى الحزب الوطنى كنور الدين طراف وسليمان حافظ أو الى الاخوان المسلمين كأحمد حسن الباقورى ، قد جىء بهم من الشارع السياسى الي السلطة الوطنية الجديدة لاقترابهم الشديد من الايديولوجية الغالبة على النخبة العسكرية . وهنك نوع اخر كزكى نجيب محمود الذى لم يصل قط الى دائرة صنع القرار ولكنه ظل دائما فى السلطة الثقافية يمارس دوره المؤثر فى المطبخ الايديولوجى .

أ ـ مصادر تكوين فتحى رضوان :

- من مواليد ١٩١١ فى محافظة المنيا (كان فى الثامنة حين التهبت احداث ١٩١٩) .
- الاب مهندس يعمل وكيلا لتفتيش الرى.
- فى الطفولة المبكرة (فى سن الثانية أو الثالثة) تربى فى الحى الشعبى السيدة زينب ، ولعب المسجد دورا فى حياة الصبى ، وخاصة الوحدة الوطنية بين المسلمين والاقباط .
- الوالدة تقرأ «اللواء» وتحترم مصطفى كامل ثم سعد زغلول .
- شاركت شقيقته فى مظاهرة المدرسة السنية .
- الجد للاب له مقام بالقرب من بلبيس .
- سمع من الاب حين ضبطه يضع صورة احمد حسين فى كتاب «امثال هذا هم الذين يفسدون عقلك» .
- اهتم بالرياضة والادب والصحافة والخطابة والتمثيل وهو تلميذ فى المدارس الابتدائية والثانوية .
- درس القانون واشتغل بالسياسة بين «مصر الفتاة» و«الحزب الوطنى» .
- دخل السجن السياسى عدة مرات ، وعمل وزيرا فى حكومة «الثورة» ست سنوات .
- اهتم بالتأليف الادبى والمحاماة بين ١٩٥٨ و١٩٧١ .
- عاد الى العمل السياسى مستقلا معارضا للسيادات .

ب ـ مصادر تكوين زكى نجيب محمود :

- ولد عام ١٩٠٥ فى قرية ميت الخولى (التى اسر فيها لويس التاسع وشاركت فى جانب من الثورة على بونابرت) .

- عمل الاب محاسبا فى وكالة حكومة السودان .
- استهوته الرياضة فى الصبا وحفظ الشعر ، وقرأ فى العشرينات طه حسين والعقاد وسلامه موسى وعلى عبدالرازق وحافظ ابراهيم واحمد شوقى ، وفى الثلاثينات قرأ توفيق الحكيم ، ويقول «وجدت فيهم النماذج التى تحاكى (٠٠٠) ويمثلون الثقافة التى تربى » .
- كان فى الرابعة عشرة حين نشبت ثورة ١٩١٩ ولكن «منذ البداية لم تعرف تركيبتى السياسة» .
- قرأ فى «المقتطف» و«الهلال» و«المجلة الجديدة» التى كتب فى احد اوائل اعدادها عن وحدة الوجود اووحدة الكون .
- يقول عن «النماذج» الفكرية التى احبها «لم تعد الحرية فى كتابات هؤلاء اخراج الانجليز من مصر فقط ، وانما اصبحت الحرية تأسيس بنك مصر وشركائه (٠٠٠) واصبح هناك تصور جديد للادب يقتحم العقل والوجدان ، واصبحت هناك رؤية جديدة للثقافة الاوربية ، اصبح لدينا الشعر المسرحى أو المسرح الشعرى والنثرى ، اصبح الجديد هو عنوان كل شىء » .
- اهتم بنظرية التطور والنقد الموضوعى ووحدة القصيدة .
- «العشرينات هى التى ولدت فينا نوعا من الرؤية اسميه بمستقبلية النظرة» .
- تابع دراساته الفلسفية فى الجامعة المصرية والجامعات الانجليزية ، ولم يتوقف اثناءها عن الكتابة فى الادب والفلسفة .
- شارك فى مجلة «الثقافة» و«لجنة النشر للجامعيين» .
- عمل استاذا للفلسفة ومؤلفا وعضوا فى المجلس الاعلى للفنون والاداب والعلوم الاجتماعية ورئيسا لتحرير «الفكر المعاصر» وكاتبا فى «الاهرام» .
- لم يرتبط باى عمل سياسى مباشر .

يكتسب فتحى رضوان وزكى نجيب محمود حق «التمثيل» النسبى لقطاعين من النخبة المدنية بتناقضهما فى الوسائل والغايات ، واشتراكهما مع ذلك فى صياغة بعض الملامح الايديولوجية لمسيرة الثورة والثورة المضادة . ربما كان فتحى رضوان اقرب الى الفئات البنية للبرجوازية المصرية ، بينما كان زكى نجيب محمود الأقرب فى النشأة الاجتماعية الى فئاتها الصغرى . ولكن هذا الانتماء بحد ذاته لايسهم بفعالية فى توجيه المسار الفكرى ـ السياسى . وانما يبدأ الافتراق فى التربية الاولى حيث تؤثر فى مخيلة زكى نجيب محمود صورة القرية التى أسرت أحد ملوك فرنسا وشاركت فى التمرد الشعبى ضد أحد أهم أباطرتها . أما فتحى رضوان فإن البيئة العائلية المباشرة هى التى حفرت ذكرياته المبكرة حيث كانت الأم مثقفة ومهتمة بالشأن السياسى ، وكذلك شقيقته . والمرة الوحيدة التى يذكر فيها رضوان والده هى زجرة اياه لاقتنائه صورة أحمد حسين . أما زكى نجيب محمود فلا ندرى شيئا عن تأثير العائلة فيه ، ولكنه يقول «تركيبتى ليست سياسية . .» بالرغم من انتساب القرية فى مخيلته الى «الكفاح» وبالرغم من انه كان فى سن التعقل والادراك حين اشتعلت ثورة ١٩١٩ . غير ان اهتمام فتحى رضوان بالصحافة والخطابة فى المرحلتين الابتدائية والثانوية ثم دراسته للقانون قد اعدته مبكرا لدور المثقف الداعية (السياسى) . واذا كان كلاهما يشتركان فى القراءة والكتابة ، فان القراءات السياسية والكتابات الادبية لفتحى رضوان كانت تحفزه الى

اكتساب حق التغيير ، بل وان يكون جزءا من مشروع ربما . أما قراءات زكى نجيب محمود وكتاباته الاولى فقد مالت به الى التفلسف والحياة الاكاديمية . كلاهما يتلبس طموحات الطبقة الوسطى ، ولكن رضوان يرى التغيير السياسى غاية الثقافة ، بينما يرى زكى نجيب محمود التغيير الثقافى للفرد والمجتمع غاية الثقافة . ولذلك فإن مشروعه الفلسفى «الوضعية المنطقية» هو فى الاصل جزء من مشروع اعم فى سياق رأسمالى متطور (الولايات المتحدة بين الاربعينات والخمسينات) وهو يستحيل حلما خارج السياق فى بلد كمصر فى الفترة ذاتها . كلاهما يضمر - وأحيانا يعلن - العداء للفكر والتجربة الاشتراكيين ، لذلك على الارجح يخرج فتحى رضوان من الوزارة عام ١٩٥٨ مكتفيا بالمساهمة فى المرحلة الوطنية . اما زكى نجيب محمود فيظل فى مكان ما من «السلطة الثقافية» يبذل كل مافى وسعه ضد التيار الاجتماعى الجديد . فتحى رضوان المثقف - الداعية يشترك فى السلطة السياسية ست سنوات بادئا بتأسيس منبر «الدعاية» للنظام الجديد . وزكى نجيب محمود المثقف التقنى أو الخبير يشترك مستشارا ثقافيا للسفارة المصرية فى واشنطن . كلاهما يستمر فى العمل العام حتى النهاية سواء خرج رضوان من الحكومة أو خرج زكى نجيب محمود من رئاسة «الفكر المعاصر» ، ولكن مسيرة «الاستمرارية» تختلف : فتحى رضوان يستأنف بعد انقلاب ١٩٧١ دوره كمثقف - داعية وينخرط فى صفوف المعارضة الشرعية زعيما من زعمائها اكثر اقترابا لمنجزات ٢٣ يوليو واكثر رفضا لإسرائيل والولايات المتحدة واكثر ارتباطا بالبعد العربى لمصر ومقاومة لعزلها وتطبيع علاقاتها الرسمية مع العدو الصهيونى وتبعيتها للغرب ، وبالتالى اكثر قبولا للاقتراح الناصرى بالمعادلة البديلة «القومية العربية والعالم» واكثر احتراما للديمقراطية الليبرالية . أما زكى نجيب محمود فقد اعلن «تطوره» مرتين حاسمتين ، الاولى حين اكد عروبته وتخلى عن «مصر المصرية» مرحبا مع الثورة بان مصر جزء من الوطن العربى وان شعبها جزء من امة عربية واحدة . وهو بذلك كان الوحيد تقريبا فى جيل الحكيم ولويس عوض وحسين فوزى (وحتى نجيب محفوظ) ممن ابقوا على ايمانهم بالوطنية المصرية دون تفريط ودون قبول للبديل العربى . وقد ظل هذا الايمان المكبوت مسكوتا عنه حتى قبل انقلاب السادات ، فاظهروه جميعا - وتلك هى عودة الوعى - وكانوا منسجمين مع انفسهم فى الموافقة على ماسمى الصلح مع «اسرائيل» . اما زكى نجيب محمود فقد اعلن «توبة قلم» عن مصريته السابقة وقبوله غير المشروط بالعروبة الوافدة مع العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ . ولكن هذه العروبة لم تكن «ايمانا» أو قناعة لان صاحبها أعلن فيها بعد قبوله «الصلح مع اسرائيل» ، وهو ما لا ينسجم مع الايمان العربى أو القناعة العربية . بل ان شعار دولة السادات «العلم والايمان» وجد تعبيره الفكرى فى العمل المتصل لزكى نجيب محمود . وهو العمل الذى وجد صداه عند النظام العربى المعاصر بأكمله فى زمن النفط والتبعية للغرب والسلفية الراديكالية . كان شعار «العلم والايمان» التفافا جديدا حول المعادلة القديمة التى تمت هزيمتها الفعلية عام ١٩٦٧ واكتملت دائرتها بغزو الجحافل الصهيونية للعاصمة اللبنانية عام ١٩٨٢ . كان «العلم» بمعناه المعملى - التكنولوجى يجد تعبيره الاقتصادى فى الاستيراد والتصدير والتبعية الكاملة للغرب باسم الانفتاح ، وكان «الايمان» سلاحا ضد الراديكالية من النوعين : العلمانى الديمقراطى والمضاد للغرب ، والسلفى الثيوقراطى الذى يطالب بسلطة النفط . ولكن زكى نجيب محمود راح يكرر قانون ايمانه بالتراث والعصر . وجهان لما يشبه الطبقة الواحدة التى انتهت محاولات نهضتها أو اختراقاتها لسقف

التبعية فى مراحل الصعود نحو الاستقلال والديموقراطية بأن غُلب المثقف الداعية على امره فى غياب المشروع الوطنى القومى الحضارى ، وتسليم المثقف التقنى «بالامر الواقع» اى بهزيمته «الشعبية» امام السلفية الراديكالية . هكذا ولدت الفجوة العميقة الواسعة بين النخبة و«الجماهير» التى انتقلت من مرحلة «التواكل» فى ظل ابعادها عن دوائر صنع القرار «الثورى» ، الى مرحلة «اللامبالاة» بالعمل العام فى ظل الانفتاح . وهى الفجوة التى ملأها الاسلام السياسى سواء فى المواجهة الناصرية أو فى الاحتواء الساداتى .

ومن المرجح ان للفرد دورا استثنائيا فى حركة النخبة العسكرية ـ المدنية ، خاصة اذا كان الفرد عسكريا . وقد كان عبدالناصر ثم السادات فى قيادة النخبة التى تشكلت خلال العهدين . كلاهما من اهل القمة العسكرية لمجلس قيادة الثورة وتنظيم الضباط الاحرار .

ما هى مصادر تكوين عبدالناصر ؟ يدلنا أنور عبدالملك فى كتابه « الجيش والمجتمع المصرى » (بيروت ١٩٧٤) على المكونات التالية :

١ ـ تعرف على واقترب من « مصر الفتاة » و« الاخوان » و« الشيوعيين » .

٢ ـ قرأ فى فترة مبكرة سيرة حياة مصطفى كامل ومقدمة « حماة الاسلام » التى كتبها زعيم الحزب الوطنى . وقرأ للكواكبى وكتاب أحمد أمين « زعماء الاصلاح فى العصر الحديث » .

٣ ـ وفى المرحلة الثانوية قرأ فولتير وحياته وكتب عنه مقالا « فولتير رجل الحرية » . وقرأ جان جاك روسو والترجمة العربية « لبؤساء » فكتور هيجو من تعريب وتلخيص حافظ ابراهيم . وقرأ أحمد شوقى و« عودة الروح » لتوفيق الحكيم .

٤ ـ وفى الكلية الحربية قرأ أربعة كتب عن نابليون بونابرت . كذلك قرأ عن أتاتورك وبسمارك وفوش وغاريبالدى وهندبرج ولورنس ومالبورج وتشرشل وغوردون . قرأ كذلك « تاريخ الحركة القومية » للرافعى . و« كان نابليون موضع اهتمام جمال عبدالناصر الأساسى مع تاريخ ألمانيا منافسة القوة البريطانية المحتلة ، اذ أنه يمكن (ملاحظة) ثلاثة كتب عن ألمانيا على لائحة قراءاته . وكان على نفس اللائحة أيضا ثلاثة كتب من تأليف ليدل هارت وثلاثة كتب لونستون تشرشل » (ص ٢١٣) .

٥ ـ بعد ١٩٤٣ قرأ ثلاثة كتب عن اليابان وكتابين عن ألمانيا النازية ، وأعاد قراءة توفيق الحكيم ، وكتاب بوثيه عن الشرق الأوسط ، وكتاب ارنولد ولسون حول السويس وبناما ، وآخر عن حرب البوير .

ربما كانت الملاحظة الأولى على هذه القراءات انها فوضى غير منظمة ، ولكننا عند التدقيق نكتشف انها تدور حول ثلاثة محاور : تاريخ مصر ، تاريخ المعارك والأفكار والشخصيات الانقلابية الراديكالية ، الثقافة الأدبية . ونلاحظ على هذه المحاور انها تجمع ـ كانتماءاته السياسية ـ وجهات نظر متعددة ومتناقضة . ثم نلاحظ ان هناك ميلا مبكرا لمجموعة من المثل العليا العسكرية والثقافية « الوحدة ، النهضة ، الحرية » . وما كتبه عن فولتير بالاضافة الى روايته الناقصة « فى سبيل الحرية » يرجح ان عبدالناصر كان يجمع فى شخصية واحدة الرغبة المعلنة فى الحياة العسكرية والرغبة المكبوتة فى ان يكون كاتبا وصحفيا ، منطلقا من رغبة أعمق هى الاستحواذ على حق التغيير كمثقف صاحب مشروع وليس كمثقف تقنى ولا كمثقف داعية . وقد كانت شخصيات أتاتورك وبسمارك وغاريبالدى وبونابرت مفاتيح عسكرية (القوة ودور الفرد) لأبواب اقتصادية واجتماعية وسياسية : العلمانية التركية ، الوحدة الألمانية والوحدة الايطالية ، الثورة الفرنسية . هكذا ارتبط الشخص بالمشروع ، والقوة بالثقافة (ولذلك كان عبدالناصر ملهما لأصحاب الربط بين الجيش والمثقفين) ، فليس من تناقض فى المخيلة الناصرية بين بونابرت وفولتير داعية الحرية أوروسو داعية العقد الاجتماعى أو هوجو داعية العدالة . وهو حين يقرأ الحكيم لا يتبادر الى ذهنه الجمع بين « الاستبداد » والعدل ، وانما قد يقترب من فكرة السلطة التى ترادف

القوة أو القدرة على اتخاذ قرار العدل والحرية . وقراءاته للكواكبى وأحمد أمين والرافعى ومصطفى كامل ترجح افتتانه بفكر « النهضة » وبُعده وربما نفوره من الأسرة العلوية و« الوفد » فى وقت واحد . وهو نفور من الوراثة الأجنبية للسلطة فى مصر ، والليبرالية فى الحوار مع الاحتلال الأجنبى للبلاد فى الوقت نفسه . ان قراءة مصطفى كامل دون الاشارة الى سعد زغلول ، وقراءة الرافعى دون الاشارة الى محمد على أو ثورة ١٩١٩ يوحى بهذا التفسير المزدوج : لميله الى النهضة دون أن تكون استمرارا لكل ما تعنيه الأسرة العلوية من نظام حكم وراثى وسلطة غير مصرية ، وميله الى الجلاء والشرعية الدستورية دون أن يكون ذلك تقنينا لاستقلال شكلى وديموقراطية تبيح الظلم الاجتماعى . وليس هناك غير حرب فلسطين ما يدل على « عروبة » عبدالناصر قبل الثورة . وهو نفسه قد استخدم تعبير « الأمة المصرية » قبل عام ١٩٥٦ . وبالرغم من اعجابه الشديد ببسمارك وغاريبالدى فهو لم يفكر قط فى اسلوب بروسى للوحدة العربية . وليس هناك فى قراءاته المبكرة ما يدل على اهتمام خاص بالفكر أو التجربة الاشتراكية . كذلك اعجابه بأتاتورك لم يعن قط انه يحلم بنظام علمانى . وانما كان هؤلاء مجرد عناصر اختار منها أساسا فكرة « القوة » وفكرة « دور الفرد » ، وبعض أفكار عن الوحدة وبعض آخر عن العلمانية . كذلك كان الأمر بالنسبة لبونابرت ، فالحرية والاخاء والمساواة وحقوق الانسان القادمة مع الثورة الفرنسية لم تكن بونابرتية تماما ، ولكن عبدالناصر كان يستطيع ترجمة هذه الشعارات ترجمة « مصرية » و« ناصرية » . مصرية لأن التراث الوطنى المصرى كان يفهم هذه الشعارات على نحو مختلف ، ولأن التاريخ العربى والاسلامى للمنطقة كان يستوعب الوحدة والقومية والأمة على نحو مغاير .

كذلك لم يكن هناك عبدالناصر واحد ، وانما هناك ثوابت ناصرية ومتغيرات استجابت بالصواب أو بالخطأ لمجموع التحديات الداخلية والخارجية . من الواضح ان عبدالناصر كان يمثل داخل مجلس الثورة وتنظيم الضباط الأحرار ما يسمى بـ « بيضة القبّان » أو قبضة الميزان-أى عنصر التوازن والقيمة أو المعيار الذى يقاس عليه وتوزن به الأمور . وكانت الصفات الشخصية هى ذاتها عناصر موضوعية سواء فى الفكر أو الانتماء الاجتماعى أو ميزان القيادة ومواهب التوجيه واكتساب ثقة الأخرين . كانت الثوابت الناصرية فى تكوين الشخص هى خواص المثقف صاحب المشروع كمحمد على وأحمد عرابى (ولم يكن سعد زغلول إلا محاولة مدنية لتحقيق الحلم العرابى) : تمصير السلطة ، استئناف النهضة (= باستيعاب عناصر المشهد الاجتماعى الجديد ، والانحياز لما أصبح يعرف بالفئات الشعبية) . هكذا كان عبدالناصر أقرب الى أحمد عرابى منه الى محمد على أو سعد زغلول ، فلم تكن لديه أحلام امبرطورية فى مشروع غير مصرى ، ولم تكن لديه أحلام دستورية فى دولة بلا مشروع وطنى . لم يكن « علويا » فى التحديث من أجل القوة التوسعية ، ولم يكن « زغلوليا » فى التحرير المنكفىء على الذات الوطنية المنفتح على الآخر الأوروبى دون سواه . لم يكن واليا أجنبى الأصل تابعا لسلطة باسم الدين خارج البلاد ، ولم يكن حاكما باسم الشعب فى ظل الامتداد الأجنبى لهذه السلطة . لم يكن ، بالطبع ، ضد اغتراب السلطة وحدها ، بل ضد اغتراب المصريين أنفسهم سواء أكانوا منفيين عن ثروات بلادهم وادارة شئونها أو حاضرين فى الهامش الاجتماعى .

وبالرغم من تحقيق عبدالناصر للحلم العرابى ، فقد كان مشروع محمد على هو نقطة البداية التى امتد عنها المشروع الناصرى ، لان الحركة العرابية كانت حلما ، ولم تكن السنة الواحدة (١٨٨١ - ١٨٨٢) لتحققه . ولم تكن ثورة ١٩١٩ التى أجهضت لتحققه . أما جمال عبدالناصر فقد تشكل به ومعه وحوله المشروع الوطنى ، القومى ، الحضارى ، مرحلة بعد مرحلة ، وليس دفعة واحدة . كان صاحب مشروع لتمصير السلطة . وقد نجح بالرغم من العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦ ، فى انجاز الشرعية للسلطة الوطنية الجديدة . . وطوّر مشروع محمد على فى التحديث التكنولوجى (خاصة : السد العالى ، التصنيع ، كهربة الريف) وأضاف منذ السنة الأولى · الاصلاح الزراعى . وكشفت له أحداث ١٩٥٦ أكثر فأكثر البعد العربى لشخصية مصر ، فابتعد عن اسلوب محمد على وابراهيم باشا وحقق الافتراض العرابى

بالوحدة المصرية السورية والتدخل لانقاذ ثورة اليمن ، ووصل بالتحديث للقيم والعلاقات الاجتماعية الى تخوم التنمية المستقلة التى دعاها مطبخ الايديولوجيا بالتحول الاشتراكى . هذا ما تميز به عبدالناصر من انتصارات وهزائم تقدمها الانفصال ١٩٦١ وتلتها « الكارثة » عام ١٩٦٧ . تميز بالمشروع المتطور المستمر رغم الانكسارات ، ولكنه الوطنى القومى الحضارى فى جميع الأحوال ، أى المستقل والمنحاز الى الأغلبية . وكانت تهزمه وتكسره عورات فى بنيته وفى بنية الدولة وفى بنية المجتمع وفى المحيطين الاقليمى والدولى . ولكنه كان ينهزم وهو يحاول ، وكان يخسر وهو يقاوم . لم يكن سياسيا يدير أزمة قائمة بلا مشروع ، ولم يكن شخصيا صاحب مصلحة اجتماعية محددة يدافع عنها ، ولم يكن ممن يبررون سرقة أقوات الشعب . كانت له مقاصد توافق عليها الأغلبية ، وكان ينجح فى تحقيق بعضها ويخفق فى تحقيق البعض الآخر ، بسبب الوسائل المختارة حينا والمتاحة أحيانا . وفى اختيار هذه الأساليب وبواسطة الوسائل المتاحة والتحديات التى تتوالد وأعداء التحولات فى الداخل والخارج لجأ الى تأميم الشرعية : أى ان الاجراءات الاستثنائية التى احتاجها تمصير السلطة قد أصبحت دستورا جديدا وقانونا تحكم به البلاد فى غيبة الديموقراطية . وقد ساعدت الصفات الشخصية لعبدالناصر من جاذبية طاغية ـ كاريزماتية ـ وأجهزة الاعلام المسموعة ثم المرئية فى الوصل المباشر بين « القائد » والجماهير ، وامتنع على النخبة الاتصال بهذه الجماهير . تحول « الزعيم » وقراراته الى تقمص الشعب دون الحاجة الى الأحزاب أو المؤسسات طالما ان قراراته تتجاوب مع الأغلبية . وأضحت وسائل الاعلام هى القناة الشرعية الوحيدة بينه وبين الجماهير (= الارسال دون الاستقبال) . هكذا أصبح الأمن والاعلام بديلا للديموقراطية ، اضافة الى « الاتحاد » الاشتراكى التنظيم السياسى الوحيد لقوى الشعب العاملة الذى تحول هو والبرلمان والمؤسسات (الشعبية) الأخرى الى ديكورات زخرفية بلا جدوى . ولكن الأهم ان « الرئيس » نفسه قد أصبح الحاجز الأكبر بين النخبة وبين الشعب ، ولم تعد للنخبة ذاتها مشروعات مستقلة ، وانما تحدد عملها فى « الخبرة » و« طبخ الايديولوجيا» .

واذا تفحصنا أربعة مدنيين على سبيل التجريد احدهم جاء من السجن الى الوزارة كفتحى رضوان والآخر جاء من الادارة الى السجن كلويس عوض ، والآخران لم يعرفا السجن ولا الوزارة كتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود ، فسوف نلاحظ ان اثنين منهما درسا القانون (رضوان والحكيم) وان الآخرين درسا الفلسفة والادب . وقد اشترك الأربعة فى دور المثقف التقنى أو الخبير حين مارس رضوان والحكيم الخبرة القانونية (حق المساواة ، العدالة) المحاماة للأول والنيابة للثانى . ومارس زكى نجيب محمود ولويس عوض التعليم فى الجامعة . والجامعة هى المنبر الذى تخرجوا منه جميعا ، والصحافة هى المنبر الذى عملوا فيه . أى انهم « نموذج » الخبير والمثقف الداعية وصاحب المشروع الذى تكوّن فى نخبة « حق المعرفة » واشتغل بوسيلة التخاطب الشعبية الأولى : الصحافة أو منبر المعرفة . ولكن النتيجة لم تكن حاصل الجمع والتفاعل بين النخبة والقاعدة أو بين الجامعة والصحافة منذ اقتصرت الجامعة على أن تكون مصنعا للخبرة (فالحكومات المتعاقبة أصبحت غالبا من أساتذة الجامعات) ، ومنذ استحالت الصحافة مطبخا للايديولوجيا . اعتزلت النخبة الحاكمة قاعدتها بانعدام أية صيغة للديموقراطية ، واعتزلت النخبة المعارضة ببقائها داخل السجون . وهكذا كان ممكنا لدولة « التحول الى الاشتراكية » ان تتكون ادارتها من نخبة معادية أساسا للاشتراكية . ومن خلال هذه الازدواجية ، الوسطية ، الادارية ، النخبوية ، كان من الممكن استقبال ثلاث نتائج حاسمة : انفصال ١٩٦١ (وسقوط المشروع الوحدوى) ، وهزيمة ١٩٦٧ (وسقوط المشروع التنموى) ، وانقلاب ١٩٧١ (وسقوط معادلة النهضة) . وقد تأسست هذه النتائج على ثلاث ظواهر رئيسية هى : الوسطية بينبوعها الفكرى وجذرها الاجتماعى قد تسببت فى اضعاف التيارات الديموقراطية والعلمانية ودعمت بقصد وبغير قصد التيارات الاوتوقراطية والسلفية الراديكالية . والظاهرة الثانية هى ان الاستمرارية التاريخية فى بناء « الدولة الحديثة » قد تخللتها انقطاعات (= انكسارات) أكبر حجما من فترات « النهضة » ، بحيث ان تراكمات الانكسار كانت رصيدا أقوى للسقوط فى غيبة البحث عن قوى اجتماعية جديدة للنهضة واسلوب جديد

لتثويرها . والظاهرة الثالثة هى ان الرؤيتين الأساسيتين للديموقراطية ، وهما الرؤية الطبقية والرؤية القومية سقطتا فى منزلق التعميم . أى ان اشاعة الفكر القائل بان لكل طبقة ديموقراطيتها كاشاعة الفكر القائل بان لكل أمة أو شعب أو منطقة ثقافية ديموقراطيتها . واحتجب الفكر البديل ، وهو ان الديموقراطية فى صيغتها الليبرالية لها وجهان احدهما نسبى يتصل باقتصاديات السوق الحرة ، والآخر مطلق باعتبار حقوق الانسان مكسبا انسانيا عاما لا يرتبط بطبقة محددة ولا بأمة معينة . وانما هو من المنجزات البشرية التى ربحتها فى مسيرتها الطويلة ، وليس من المهم أية طبقة أحرزتها أو أية أمة ، فكل الطبقات وجميع الأمم قدمت فى فترات تاريخية مختلفة اسهامات أضيفت الى الثروة العقلية والمادية للمعمورة بأسرها .

هذه هى الركائز التى سمحت بالفجوة العميقة الواسعة بين النخبة و« الجماهير » . وهى الفجوة التى تسلل منها ـ بين ما تسلل ـ انقلاب مايو ١٩٧١ بقيادة أحد أبناء « الثورة » الذين استمروا فى سلطة دولتها حتى غياب رمزها الناصرى الأول .

وستتابع أنور السادات فى كتابه « البحث عن الذات » (المكتب المصرى الحديث ـ القاهرة ١٩٧٨) ، لنعرف منه مباشرة مصادر تكوينه على النحو التالى :

١ ـ كان يمر بجانب أحد القصور الملكية فيقول « لم أكن أعرف انى سأجتاز يوما هذا السور الرهيب وأجلس فى نفس المقعد الذى كان يجلس عليه الملك فؤاد ومن بعده فاروق » (ص ١٧) .

٢ ـ الانتهاء الى الاخوان المسلمين (من ص ٣٥ الى ص ٣٧ وأيضا ص ٧١) وكذلك الارتباط بعزيز المصرى (ص ٣٨ وما بعدها) .

٣ ـ حين كان معتقلا جاءه السجان « بروب دى شامبر » فيقول : « فردت الروب أمامى على السرير ووقفت أنظر اليه وأتحسسه . كان شيئا كالذى نراه فى السينما . لم أصدق عينى فناديت السجان وسألته اذا كان هذا الروب حقيقة لى . تأكدت فلبسته وأنا فى منتهى السعادة . مثل هذا الروب لم يكن فى استطاعتى شراؤه وأنا يوزباشى فى الجيش » (ص ٦٥) .

٤ ـ كان غوبيه مليونيرا من أغنياء الحرب ، فلما أصدر عبدالناصر قوانين الاشتراكية سنة ١٩٦١ وضع غوبيه أمواله تحت البلاطة كما نقول وارتدى ملابس رثة للغاية فصدّق عبدالناصر ورجاله انه معدم فعلا . ولم يكن غوبيه فريدا فى هذا فقد فعل مثله الكثيرون من الأثرياء فى عهد عبدالناصر . فالشعب المصرى على مدى تاريخه الطويل قد تعلم كيف يخدع حكامه اذا تعارضت أوامر الحكام مع رغبات الشعب ومصالحه » (ص ٧٨) .

٥ ـ يقول عن عبدالناصر « انه ترك وراءه تركة رهيبة من الحقد سواء بين زملائه أقرب الناس اليه أو داخل البلد نفسها بجميع طبقاتها » (ص ١٠٧) . وعن الثورة قال « فى الثمانية عشر عاما السابقة على رئاستى للجمهورية حاولوا ان يجعلوا من مصر مجتمع حقد وقوة فقط ، ولكن التجربة فشلت مائة فى المائة » (ص ١١٣ و١١٦) . و« ضاع اقتصادنا فى حرب اليمن والانفصال عن سوريا والتطبيق الماركسى للاشتراكية » (ص ٢٩٤) .

تتعارض هذه الأطروحات والتقييمات تعارضا حادا مع نصوص أنور السادات فى كتابيه القديمين « أسرار الثورة المصرية » و« يا ولدى هذا عمك جمال » . ومن ناحية أخرى فانها تتعارض تعارضا حادا كذلك مع بقائه فى السلطة الى جانب عبدالناصر معترفا بأنه وافق على كل قراراته حتى النهاية . ومع ذلك فإننا من نصوصه الجديدة ذاتها نستطيع الحصول على بعض ملامح الوجه بلا قناع (من الخوف أو الرغبة فى استمرارية القرب من السلطة وغنائمها) . هذه النصوص تقول ان أكبر شخصيتين تركا تأثيرا فى وجدانه هما الشيخ حسن البنا والضابط القريب من الألمان والانجليز فى وقت واحد ، عزيز المصرى باشا . هذان المصدران ساهما فى تشكيل الفكر المحافظ والسلوك المغامر للرجل الذى لم يكن يحلم بان يصير « ملكا » فما

يهمه من القصر الذى مر بجانبه هو « كرسى العرش » . وقد أسعده فى المعتقل « روب فاخر » لم يقل لنا من أين أتاه ، ولكنه يهتم بوصف فخامته و« طول حرمانه » . وهو يعطف على المليونير الذى يصفه حرفيا بأنه من أغنياء الحرب ، لأنه خدع الحكومة التى ينتمى اليها . ويتبرأ السادات من آراءه فى عبدالناصر والثورة كلها ، ويتبرأ كذلك من أكبر الأعمال التى أشرف عليها : الدعم المصرى لثورة اليمن .

وكان من الطبيعى لرجل انقلاب ١٩٧١ ان يكتب هذا « البيان » ـ وليس المذكرات ـ لتوضيح أسس الانقلاب على المشروع الناصرى المهزوم . وكان السادات وما يمثله ومن يعاونه أحد أسباب الهزيمة . ولم يكن للسادات مشروعه أو للتحالف الاجتماعى الداخلى والتحالف السياسى الخارجى أى مشروع . كان السادات بحكم تاريخه السابق على الثورة وبحكم صمته ومجاراته لها وعلاقاته المتشعبة فى الداخل والخارج بخصومها أكثر المرشحين حظا للانتقال بمصر من محاولات الاستقلال والتنمية والتحديث الى فلك الاستراتيجية الغربية عسكريا واقتصاديا وسياسيا . وقد تطلب ذلك الانقلاب على التنمية المستقلة (فلم يكن هناك أى تحوّلٍ اشتراكى) بما سمى الانفتاح ، والانقلاب على عروبة مصر بوعود الوطنية المصرية (الجديدة) فى ما سُمِّى « بالتطبيع » مع الكيان الصهيونى واقامة « السلام » من ناحية ، والرخاء من ناحية أخرى . يقول مجدى حماد فى كتابه « العسكريون العرب وقضية الوحدة » : « ان شعار الوطنية المصرية قد انتقل فى ظل أنور السادات من أيدى أطراف الحركة الوطنية المصرية الى أيدى أعدائها ، وشعار (مصر للمصريين) الذى كان يرفعه المناضلون ضد الاحتلال الأجنبى . . كان مقصودهم من (المصرية) نفى الهيمنة الاستعمارية عسكرية كانت أو سياسية أو اقتصادية . أما فى ظل أنور السادات فان الشعار القديم يطل على استحياء مرفوعا ضد الانتماء المصرى للوطن العربى . وهو نفسه يرتفع بأيدى من يفتحون الأبواب للهيمنة الأجنبية الاستعمارية على مصر . اختلف السياق فانعكس مضمون الشعار ، وبعدما كان مقصوده نفى التبعية للاستعمار صار مقصوده نفى الانتماء للعرب ، وبعدما كان يرتفع فى مواجهة الغاصبين صار يرتفع فى مواجهة الجماعة العربية المحيطة بمصر . اختلفت الوطنية فاختلف المضمون » (ص ٢٢٩) .
وهذا كلام دقيق يمكن استكماله بان المشروع الناصرى الذى اقترح « القومية العربية والعالم » مدخلا لنهضة جديدة (الثورة الثقافية) بديلة للمعادلة السابقة لم تتوافر له وسائل البناء (القوة الاجتماعية صاحبة المصلحة ، والديموقراطية) ، فكان التلفيق الساداتى للمعادلة القديمة فى الشعار (الجديد) : دولة العلم والايمان . غير ان الواقع الانفتاحى المنفتح على الصهيونية كان نقيضا فعليا للعلم والايمان جميعا ، وكان خصما متوحشا ضد معادلة النهضة التى سقطت والمعادلة الناصرية التى لم يتيسر لها أن تكون البديل .

لم يعد للدولة مشروعها . كانت هناك بقايا المشروع الناصرى تكافح للبقاء : القطاع العام ، مجانية التعليم ، توظيف الخريجين . . الخ . وكان هناك الوعى الشعبى للذاكرة الجماعية مخزنا لا ينضب لانتماء المصريين الى الأمة العربية . وكان هناك ملايين العمال والفلاحين والمثقفين يتوجهون الى مشارق الوطن العربى ومغاربه باحثين عن حياة جديدة بعد « ثورة النفط » . ولكن آليات المجتمع الاستهلاكى المنفتح على الاستيراد والتصدير والاختلاس والتهريب كانت تشحن الوجدان العام ـ ولا أقول الرأى العام ـ بجرعات متزايدة من الوعى الزائف . ولذلك انتهت مرحلة السادات بأكبر بلبلة فكرية حول هوية مصر ، ولكن الغالبية الساحقة من المثقفين أصروا على عروبتها . وانتهت هذه المرحلة بالسلام المفقود لا فى مصر وحدها بل فى الوطن العربى بأكمله من حرب لبنان الى حرب الخليج الى الحرب الاسرائيلية المستمرة ضد فلسطين فى الداخل وضد العرب من تونس الى العراق . وانتهت هذه المرحلة بالرخاء المفقود بالرغم من نشاط قناة السويس والسياحة والعاملين فى الخارج ، لان الديون الباهظة الفوائد للغرب تتعاظم يوما بعد يوم فى موازاة انفجار سكانى يحميه المناخ السلفى ، وانتشار وبائى للمخدرات وأنواع جديدة من الجرائم تنشىء أنواعا جديدة من القيم وتضرب انساقا أخرى كنا نظن بها الثبات ، وتقيم من الضوابط والمعايير سلما جديدا وميزانا جديدا . وانتهت مرحلة السادات باغتياله على أيدى الذين شجعهم ودربهم وتستر عليهم وحرضهم على الخصوم ، فاذا بهم يتعاظمون الى درجة طلب « السلطة » والخلاص منه كمقدمة الى

ما سيكون . ان مرحلة السادات على هذا النحو لم تنته ، لانها أكثر شمولا من الفرد وأكثر شمولا من مصر ذاتها . انها مرحلة : العنصرية النفطية والسلفية الراديكالية والحروب بأنواعها . ولعل مصر ، مركز الثقل الايجابى والسلبى فى النهضة وسقوطها على السواء ، قد عبرت عن ضراوة الصراع حين اختتم السادات حياته بسجن المثقف التقنى ، الخبير والمثقف الداعية ، السياسى ، والمثقف صاحب المشروع جميعا فى سبتمبر ١٩٨١ . وبعد شهر واحد كان مقتله لتبدأ مرحلة هشة من التعددية فى ظل هامش ديموقراطى .

كانت الشرعية التقليدية قد انهارت بتسليم مؤسستها الرسمية لسلطة الانقلاب فى ثلاثة مواقع : الأول هو الصلح مع « اسرائيل » حين أرسل الشيخ محمد متولى الشعراوى وزير الأوقاف وشئون الأزهر وعبدالحليم محمود الامام الأكبر للجامع الأزهر برقيتين للرئيس السادات فى القدس المحتلة يؤيدان مبادرة « السلام » . والموقع الثانى حين أفتى الشيخ الشعراوى بان السادات لايُسأل عما يفعل . والموقع الثالث حين اعترف فضيلته بمختلف وسائل الاعلام انه فى هزيمة ١٩٦٧ سجد لله شكرا ركعتين على أننا لم ننتصر .

لقد أجهزت سلطة الانقلاب على المشروع الناصرى إلا نقطة واحدة جندتها لحسابها هى تأميم الشرعية . ولذلك قامت ذاكرة الشرعية فى ابداعاتها المستمرة بمقاومة « الابتلاع » .

كانت نقابة الصحفيين قد نشأت فى البداية كجمعية للصحافة عام ١٩٣٠ حتى عام ١٩٣٨ فتحولت الى اتحاد محررى صحافة مصر . وفى عام ١٩٤٠ حدد لها الصحفيون هدفا موحدا هو معارضة الرقابة ، ثم أنشئت النقابة رسميا عام ١٩٤١ . وفى ظل الثورة والانقلاب عليها تعرضت الصحافة لما سمى بتنظيمها الأقرب الى فكرة التأميم وإلغاء أية منابر معارضة . وطيلة السبعينات تعرضت النقابة لاشكال من التحايل لالغاء دورها . ومع ذلك فقد أصدرت عام ١٩٦٨ بيانا الى الرأى العام يتبنى مطالب الشباب الذى خرج بعد الهزيمة فى مظاهرات عارمة . وفى مارس ١٩٧٣ على أثر اجراءات لجنة النظام فى الاتحاد الاشتراكى وقد طردت أكثر من مائة كاتب وصحفى من أعمالهم ، قالت مذكرة النقابة « قرار الاتحاد الاشتراكى بسحب ترخيص العمل الصحفى اجراء ليس له سند من القانون ولا يمكن تبريره بالقاعدة التى تقول ان من يملك الموافقه يملك سحبها . وذلك لان الاتحاد الاشتراكى لا يملك منح رخصة العمل فى مهنة من المهن حتى يملك سحبها ، فحق العمل من الحريات الأساسية التى لا يصح سلبها اذ لكل شخص الحق فى العمل وله حرية الاختيار لهذا العمل » .

وفى فبراير ١٩٨٠ أصدرت النقابة بيانا حول « قانون حماية القيم » جاء فيه « نظرا الى ان المقترحات المنشورة فى جريدة الأهرام بتاريخ ٢٩ - ١ - ١٩٨٠ قد نقضت عديدا من النصوص الدستورية واستهانت بعدد من البيانات العالمية لحقوق الانسان ، وتناقضت مع نصوص القوانين الخاصة بالنقابات وابتدعت جرائم لا عهد للمشرِّع المصرى بها ، واقترحت عقوبات أو تدابير تعسفية تحكمها نصوص فضفاضة أو غامضة خلت صياغتها من الضوابط اللغوية الدقيقة مما يسمح بالقياس والتأويل فيما لا قياس ولا تأويل فيه مما يلقى فى الروع ان مثل هذه المقترحات فى أحسن الفروض انما تنحرف عن غايتها بل تصبح عدوانا على مبدأ الشرعية ومبادىء يوليو ومايو ، وميلا عن مسيرة المجتمع المصرى الى تأكيد الديموقراطية وفكرة تعدد الأحزاب وحرية الصحافة والحرية النقابية واحترام الرأى الآخر واقامة حوار وطنى بنّاء بين الأغلبية والأقلية وتأكيد دولة المؤسسات ، وهى القيم العزيزة على كل مواطن مصرى يعتز بمصريته . ونظرا لفداحة الأخطار فى التصورات والمقترحات مما يخلق أخطارا أكيدة تعرض سمعة مصر الدولية لمكاره نعمل جميعا يدا واحدة على درئها . ونظرا لفداحة ما جاء فى مشروع القانون المذكور فقد استشعر مجلس النقابة أهمية ابراز العيوب التى أصابته » .

وهكذا فان نقابة الصحفيين لم تقاوم فحسب الضغوط التى تستهدف حرية الفكر والتعبير ، وانما قاومت كل ما يمس حقوق الوطن والمواطن ، واحتفظت للصحافة بحقها فى الرقابة كجزء رئيسى من منبر المعرفة والاتصال .

وقامت نقابة المحامين (التى تجسد فى الجسم القضائى حق الدفاع ، أى حق المساواة) بدور بارز فى مناهضة تأميم الشرعية . لقد تأسست هذه النقابة الطليعية بين مؤسسات الرأى بين عامى ١٩١٢ و١٩١٣ وأجريت على قانونها بعض التعديلات عام ١٩٤٤ وعام ١٩٤٦ . وفى أثناء حركة الطلاب عام ١٩٧٢ طالبت النقابة « باطلاق حرية الصحافة وحلّ التناقضات والخلافات داخل صفوف الشعب بالاسلوب السياسى وعن طريق الحوار الديموقراطى » (مجلة المحاماة مارس وابريل ١٩٧٢) .

وحين وصل « الانفتاح » درجة الاتفاق على تأجير هضبة الهرم لبعض المغامرين الأجانب ، فان نقابة المحامين تصدت بنجاح لمقاومة المشروع الذى وصفته بانه « كارثة قومية لا تقل خطورة عن مأساة امتياز قناة السويس » (ندوة نقابة المحامين عن مشروع هضبة الأهرام ـ القاهرة ١٩٧٨ ص ٢١٧) . وفى الخامس عشر من مايو ١٩٧١ (اليوم الرسمى للانقلاب) طالبت النقابة « بالحرية الكاملة للصحافة والصحفيين وعودة كل القضاة الذين احيلوا الى التقاعد عام ١٩٦٨ فيما وصف بمذبحة القضاء » .

وفى أحداث ١٨ و١٩ يناير ١٩٧٧ أصدرت النقابة بيانا قالت فيه « ان ما بدر من أحداث ليست علته الوحيدة رفع الأسعار ، وانما كان نتيجة تراكمات قديمة لمعاناة طويلة تكبدها الشعب فى الوقت الذى برزت فيه فئات جديدة حققت دخولا طفيلية هائلة على حساب مكابدة الشعب لأزمات عديدة طاحنة فى الغذاء والمسكن والكساء والخدمات (. . .) ان الأحداث التى جرت مهما كانت أسبابها ومسبباتها لا يجب ان تتخذ ذريعة لضرب الحريات واهدار سيادة القانون » .

ونتيجة لهذه المواقف فقد تمكنت السلطة التى أرادت تحويل نقابة الصحفيين الى ناد اجتماعى من استحداث المجلس الأعلى للصحافة الذى يسلب النقابة بعض صلاحياتها لحساب السلطة التى تمكنت من حلّ مجلس نقابة المحامين (يوليو ١٩٨١) . ولكن المحكمة الدستورية قضت ببطلان هذا الحل وعاد مجلس النقابة المنتخب الى ممارسة مسئولياته فى يوليو ١٩٨٣ .

ولم تتخلف الجامعات المصرية كلها سواء فى نوادى هيئة التدريس أو فى اتحادات الطلاب أو فى الاضرابات والاعتصامات عن معارضة السلطة فى مواقفها من الحرب والسلام . ونتيجة لذلك تعرض الأساتذة والطلاب لكافة أشكال القمع من السجن والاعتقال والفصل التعسفى الى النقل لأعمال غير جامعية .

كان « الهامش الديموقراطى » الجديد يحاول فى ظل الانفتاح والانخراط فى الاستراتيجية الغربية من موقع الصلح مع « اسرائيل » ان يسترد الشرعية الدستورية من براثن التأميم . وبالتالى فقد أصبح ممكنا لمثقف المشروع ان يظهر. وللمثقف الداعية ان يبرز وللمثقف التقنى ان يختار . أصبح ممكنا لحق المساواة أو العدالة (القانون) ولحق التغيير ولمنبر المعرفة ان يعملوا لمصر الأخرى . أصبح لذاكرة الشرعية حق الهدم .

■ ■ ■

مراجـــع الجـــزء الأول

(أ) القائمتان التاليتان من المراجع العربية والأجنبية ، تضمان المصادر المباشرة لهذا البحث سواء ورد ذكرها فى النص أو فى هامشه أو لم يرد .

لقد أثبت فى النص أو فى هامشه ما يلى :

١ ـ المصادر التى استشهدت بما تؤكده أو تنفيه من وقائع .
٢ ـ المصادر التى تسد ثغرة معلوماتيه .
٣ ـ المصادر التى تختلف معى فى الرأى أو وجهة النظر .
٤ ـ المصادر التى تنفرد بواقعة أو بمعلومة .

ولم أثبت فى النص أو فى هامشه ما يلى :

١ ـ المصادر التى لم استشهد بها ، ولكنها علمتنى بعض التفاصيل المنهجية الهامة وكيفية استخدام بعض أدوات البحث والتحليل .
٢ ـ المصادر المعلوماتية التى أضافت لى من المعرفة ما أغنى المقدمات والسياق والنتائج .
٣ ـ المصادر التى لا أختلف مع أصحابها فى الرأى ، ولكنهم اختلفوا معى فى نقطة البداية أو زاوية الرؤية .

وقد ضمت القائمتان كافة المصادر التى استشهدت بها والتى لم أر حاجة الى الاستشهاد بها .

(ب) هناك مراجع قديمة وأخرى حديثة تفتقر أغلفتها الى الدقة العلمية ـ خاصة المؤلفات الصادرة فى مصر ـ فليس هناك فى الصفحات الأولى أو الأخيرة ما يدل أحيانا على اسم الناشر أو تاريخ النشر أو الطبعة . وقد استخلصت فى بعض الأحوال ان المؤلف هو الناشر ، واستنتجت تاريخ النشر فى أحوال أخرى من المقدمة أو الأهداء . وغاب مكان النشر (القطر أو المدينة) مرات عدّة . وتعذر علىّ أحيانا كثيرة الاهتداء الى معلومات موثقة دقيقة عن المؤلف والمصنف . لذلك ، فان المراجع غير المقترنة باسم الناشر أو مكان النشر ، تركتها على حالها باستثناء المغفلة من التاريخ فقد أشرت اليها كالعادة المتبعة (د. ت) . ان رقم الايداع وحده لا يكفى ، بل يجب ان ينتبه الناشرون وان يدقق المؤلفون والمصححون الى الأهمية العلمية القصوى للمعلومات المفصلة فى احدى الصفحات الأولى من المصنّف : تاريخ الطبعات المختلفة ومكانها وأسماء الناشرين وعناوينهم ونبذة عن السيرة العلمية أو الأدبية للمؤلف .

(جـ) يلاحظ اننى اكتفيت أحيانا بالاشارة الى السلسلة التى صدر عنها الكتاب ، وفيما يلى أضع أمام القارىء أسماء دور النشر التى تصدر هذه السلاسل :

١ ـ أعلام العرب = المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ وزارة الثقافة ـ القاهرة .
٢ ـ المكتبة الثقافية = المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ وزارة الثقافة ـ القاهرة .
٣ ـ نوابغ الفكر العربى = دار المعارف ، القاهرة .
٤ ـ اخترنا لك = دار المعارف ، القاهرة .
٥ ـ كتاب الهلال = دار الهلال ، القاهرة .
٦ ـ كتاب اليوم = دار أخبار اليوم ، القاهرة .

(أ) المراجـــع العربيـــة

١ ـ ابراهيم أحمد العدوى ، رشيد رضا ـ أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٤ .
٢ ـ ابراهيم سلامة ، تيارات أدبية بين الشرق والغرب ، القاهرة ١٩٥٢ .
٣ ـ ابراهيم عبده ، تاريخ الوقائع المصرية ، بولاق ، القاهرة ١٩٤٢ .
٤ ـ ابراهيم عبده ، تاريخ الطباعة والصحافة فى مصر خلال الحملة الفرنسية ، المطبعة النموذجية ، القاهرة (د. ت) .
٥ ـ ابراهيم عبده ، أعلام الصحافة العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .
٦ ـ ابراهيم عبده (ودرية شفيق) ، تطور النهضة النسائية فى مصر ، القاهرة ١٩٤٥ .
٧ ـ أحمد أحمد بدوى ، رفاعة الطهطاوى ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٥٩ .
٨ ـ أحمد أمين ، زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧١ .
٩ ـ أحمد أمين ، محمد عبده ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٠ .
١٠ ـ أحمد بهاء الدين ، سنة الثورة الاشتراكية ، المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٢ .
١١ ـ أحمد حافظ عوض ، فتح مصر الحديث (نابليون بونابرت فى مصر) ، مطبعة مصر ، القاهرة (المقدمة ١٩٢٥) .
١٢ ـ أحمد حمروش ، شهود ثورة يوليو ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ .
١٣ ـ أحمد شفيق ، مذكراتى فى نصف قرن ، دار مجلتى للطبع والنشر (٣ أجزاء ، القاهرة ١٩٣٦) .
١٤ ـ أحمد عرابى ، مذكرات عرابى ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٥٣ .
١٥ ـ أحمد عزت عبدالكريم ، تاريخ التعليم فى مصر من نهاية محمد على الى أوائل حكم توفيق ، مطبعة النصر ، القاهرة ١٩٥٤ .
١٦ ـ أحمد عزت عبدالكريم ، تاريخ التعليم فى عصر محمد على ، القاهرة ١٩٣٨ .
١٧ ـ أحمد لطفى السيد ، مبادىء فى السياسة والأدب والاجتماع ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٦٣ .
١٨ ـ أمين سامى ، التعليم فى مصر ، مطبعة المعارف ، القاهرة ١٩١٧ .
١٩ ـ أمين سامى ، تقويم النيل وعصر محمد على ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٨ .
٢٠ ـ أنور السادات ، البحث عن الذات ، المكتب المصرى الحديث ، القاهرة ١٩٧٨ .
٢١ ـ أنور عبدالملك ، المجتمع المصرى والجيش ، الترجمة العربية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٤ .
٢٢ ـ أنيس صايغ ، من فيصل الأول الى جمال عبدالناصر ، المحرر والعصرية ، بيروت ١٩٦٥ .
٢٣ ـ توفيق الحكيم ، تحت شمس الفكر ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٣٨ .
٢٤ ـ توفيق الحكيم ،براكسا أو مشكلة الحكم ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٣٩ .
٢٥ ـ توفيق الحكيم ، سلطان الظلام ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٤١ .
٢٦ ـ توفيق الحكيم ، تحت المصباح الأخضر ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٤٢ .
٢٧ ـ توفيق الحكيم ، شجرة الحكم ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٤٥ .
٢٨ ـ توفيق الحكيم ، التعادلية ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٥٥ .
٢٩ ـ توفيق الحكيم ، تأملات فى السياسة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٥٤ .

٣٠ - توفيق الحكيم ، من البرج العاجى ، الآداب ، القاهرة ١٩٤١ .
٣١ - توفيق الحكيم ، عودة الوعى ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٤ .
٣٢ - توفيق الحكيم ، وثائق فى طريق عودة الوعى ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٥ .
٣٣ - توفيق الحكيم ، زهرة العمر ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٤٣ .
٣٤ - توفيق الحكيم ، عودة الروح ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٣٣ .
٣٥ - توفيق الحكيم ، يوميات نائب فى الأرياف ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٣٧ .
٣٦ - توفيق الحكيم ، السلطان الحائر ، مكتبة الآداب ، القاهرة ١٩٦٠ .
٣٧ - توفيق الحكيم ، بنك القلق ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ .
٣٨ - جان بول سارتر ، دفاع عن المثقفين ، الترجمة العربية ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٣ .
٣٩ - جلال يحيى ، مصر الحديثة ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٩ .
٤٠ - جمال الأتاسى ، اطلالة على التجربة الثورية لجمال عبدالناصر وعلى فكره الاستراتيجى ، معهد الانماء العربى ، بيروت ١٩٨١ .
٤١ - جمال الدين الشيال ، رفاعة رافع الطهطاوى ، نوابغ الفكر الغربى ، القاهرة ١٩٧٠ .
٤٢ - جمال الدين الشيال ، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥١ .
٤٣ - جمال سليم البوليس السياسى يحكم مصر القاهرة للثقافة العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .
٤٤ - جمال عبدالناصر ، فلسفة الثورة ، مصلحة الاستعلامات ، القاهرة ١٩٥٣ .
٤٥ - جمال عبدالناصر ، الميثاق الوطنى ، مصلحة الاستعلامات ، القاهرة ١٩٦٢ .
٤٦ - جمال عبدالناصر ، يوميات حرب فلسطين (تقديم محمد حسنين هيكل) ، الوطن العربى ، باريس ١٩٧٨ .
٤٧ - جمال مجدى حسنين ، ثورة يوليو ولعبة التوازن الطبقى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٨ .
٤٨ - جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية (٤ أجزاء) القاهرة ١٩٣٧ .
٤٩ - جورجى زيدان ، بناة النهضة العربية (عن تراجم مشاهير الشرق) ، كتاب الهلال ، القاهرة (عدد ٧٢) .
٥٠ - حاتم صادق ، قضايا ناصرية ، الموقف العربى ، القاهرة ١٩٨١ .
٥١ - حسن البنا ، مذكرات الدعوة والداعية ، القاهرة (د. ت) .
٥٢ - حسين فوزى النجار ، رفاعة الطهطاوى ، أعلام العرب ، القاهرة (د. ت) .
٥٣ - حسين فوزى ، على مبارك أبو التعليم ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٧ .
٥٤ - حسين مؤنس ، الشرق الاسلامى فى العصر الحديث ، ط ثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .
٥٥ - خالد محيى الدين ، مستقبل الديموقراطية فى مصر ، كتاب الأهالى ، القاهرة ١٩٨٤ .
٥٦ - خالد محيى الدين ، الدين والاشتراكية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة (د. ت) .
٥٧ - خيرى شلبى ، محاكمة طه حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
٥٨ - رجاء النقاش ، عباس العقاد بين اليمين واليسار ، المؤسسة العربية للدراسات بيروت ١٩٧٣ .
٥٩ - رفاعة رافع الطهطاوى ، الأعمال الكاملة (تحقيق محمد عمارة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ و١٩٧٤ .
٦٠ - رفعت السعيد ، الأساس الاجتماعى للثورة العرابية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ .

٦١ ـ رفعت السعيد ، حسن البنا مؤسس حركة الاخوان المسلمين ، دار الطليعة ط ثانية بيروت ١٩٧٩ .
٦٢ ـ رفعت السعيد ، أوراق ناصرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٥ .
٦٣ ـ رفعت السعيد (محمد فريد شهدى) ، تأملات فى الناصرية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣ .
٦٤ ـ رءوف سلامة موسى ، فى أزمة العلم والجامعات ، دار المستقبل ، القاهرة (د. ت) .
٦٥ ـ زكى مراد ، ثورة يوليو ـ قضايا فكرية ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٢ .
٦٦ ـ زكى نجيب محمود ، قصة نفس ، دار المعارف ، بيروت (د. ت) .
٦٧ ـ زكى نجيب محمود ، قيم من التراث ، دار الشروق ، القاهرة ط ثانية ١٩٨٩ .
٦٨ ـ زكى نجيب محمود ، فى حياتنا العقلية ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٩ .
٦٩ ـ زكى نجيب محمود ، هموم المثقفين ، دار الشروق ، القاهرة ط ثانية ١٩٨٩ .
٧٠ ـ زكى نجيب محمود ، مجتمع جديد أو الكارثة ، دار الشروق ، ١٩٧٨ .
٧١ ـ زكى نجيب محمود ، وجهة نظر ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ .
٧٢ ـ زكى نجيب محمود ، شروق من الغرب ، دار الشروق ، القاهرة ط ثانية ١٩٨٣ .
٧٣ ـ زكى نجيب محمود ، ثقافتنا فى مواجهة العصر ، دار الشروق ، القاهرة ط رابعة ١٩٨٩ .
٧٤ ـ زكى نجيب محمود ، قشور ولباب ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٧ ..
٧٥ ـ زكى نجيب محمود ، جنة العبيط ، دار الشروق ، القاهرة ط ثانية ١٩٨٢ .
٧٦ ـ سعيد اسماعيل على ، الأزهر على مسرح السياسة المصرية ، دار الثقافة للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ .
٧٧ ـ سلامة موسى ، تربية سلامة موسى ، دار سلامة موسى للطبع والنشر ، القاهرة ط ثانية (د. ت) .
٧٨ ـ سلامة موسى ، ما هى النهضة ، مكتبة المعارف ، بيروت ١٩٦٢ .
٧٩ ـ سليمان حزين ، شجرة الجامعة فى مصر ، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٥ .
٨٠ ـ سيد قطب ، معالم فى الطريق ، دار الشروق ، القاهرة ـ بيروت ١٩٧٤ .
٨١ ـ صالح مجدى ـ حلية الزمن بمناقب خادم الوطن (رفاعة الطهطاوى) ، وزارة الثقافة ١٩٥٨ .
٨٢ ـ صلاح عيسى ، الثورة العرابية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
٨٣ ـ طه حسين ، فى الشعر الجاهلى ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٦ .
٨٤ ـ طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر (جزءان) ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٣٨ .
٨٥ ـ طه حسين ، من الشاطىء الآخر (ترجمة عبدالرشيد المحمودى) بيروت ـ باريس ١٩٩٠ .
٨٦ ـ عباس محمود العقاد ، محمد عبده عبقرى الاصلاح ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٢ .
٨٧ ـ عبدالباسط البنا ، تاج الاسلام وملحمة الاسلام ، القاهرة ١٩٥٢ .
٨٨ ـ عبدالعزيز محمد الشناوى ، صور من دور الأزهر ، القاهرة (د. ت) .
٨٩ ـ عبدالعزيز محمد الشناوى ، عمر مكرم بطل المقاومة الشعبية ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩٠ ـ عبدالعزيز المقالح ، عبدالناصر والمسلمين ، دار الحواشة ، بيروت ١٩٨٣ .
٩١ ـ عبدالرحمن الجبرتى ، عجائب الآثار وتراجعه الاخبار ، ط بولاق ، (أربعة اجزاء) القاهرة .

٩٢ ـ عبدالرحمن الجبرتى ، مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس (جزء) ، دار المعارف ، القاهرة (د . ت) .
٩٣ ـ عبدالرحمن الرافعى ، الثورة العرابية والاحتلال الانجليزى لمصر ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٩ .
٩٤ ـ عبدالرحمن الرافعى ، عصر اسماعيل (جزءان) ، النهضة العربية ، القاهرة ط ثانية ١٩٤٨ .
٩٥ ـ عبدالرحمن الرافعى ، مقدمات ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٧ .
٩٦ ـ عبدالرحمن الرافعى ، مذكراتى ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٢ .
٩٧ ـ عبدالمتعال الصعيدى ، تاريخ الاصلاح فى الازهر ، القاهرة (د . ت) .
٩٨ ـ عبدالمجيد تريد (اعداد) ، من محاضر اجتماعات عبدالناصر العربية والدولية (١٠٩٦٧ - ١٩٧٠) ، مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٧٩ .
٩٩ ـ عثمان أمين ، رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .
١٠٠ ـ عصمت سيف الدولة ، هل كان عبدالناصر دكتاتورا ، دار المسيرة ـ بيروت ١٩٧٧ .
١٠١ ـ على صبرى ، حتمية الحل الاشتراكى ـ القاهرة ١٩٦٥ .
١٠٢ ـ على مبارك ، الاعمال الكاملة (تحقيق محمد عمارة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٩ .
١٠٣ ـ على مبارك ، الخطط التوفيقية (الاجزاء الثلاثة الاولى) ، وزارة الثقافة ، القاهرة ١٩٦٩ و ١٩٧٠ .
١٠٤ ـ على محمد الحديدى ، عبدالله النديم خطيب الوطنية ، اعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٢ .
١٠٥ ـ على محمد الحديدى ، محمود سامى البارودى ، اعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٧ .
١٠٦ ـ عمر طوسون (الامير) ، البعثات العلمية فى عهد محمد على وعباس الاول وسعيد ، الاسكندرية ١٩٣٤ .
١٠٧ ـ عمر طوسون ـ الجيش المصرى البرى والبحرى ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٠ .

١٠٨ ـ فاروق أبو زيد ، أزمة الديموقراطية فى الصحافة المصرية ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٧٦ .
١٠٩ ـ فاروق أبو زيد ، الصحافة وقضايا الفكر والحرية فى مصر ، كتاب الاذاعة والتليفزيون (وزارة الاعلام) ، القاهرة ١٩٧٤ .
١١٠ ـ فتحى رضوان ، خط العقبة ،، القاهرة ١٩٧٣ .
١١١ ـ فتحى رضوان ، الخليج العاشق ، القاهرة ١٩٨٠ .
١١٢ ـ فتحى رضوان ، قبيل الفجر ، القاهرة ١٩٥٧ .
١١٣ ـ فتحى رضوان ، المهاتما غاندى حياته وجهاده ، القاهرة ١٩٣٤ .
١١٤ ـ فتحى رضوان ، عصر ورجال ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧ .
١١٥ ـ فتحى رضوان ، دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث ، الزهراء للاعلام العربى ، القاهرة ١٩٨٦ .
١١٦ ـ فخرالدين الأحمدى الظواهرى ، السياسة والأزهر ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٤٥ .
١١٧ ـ فلاديمير لوتسكى ، تاريخ الأقطار العربية الحديث ، الترجمة العربية ـ دار التقدم ، موسكو (د. ت).
١١٨ ـ فؤاد زكريا (وآخرون) ، عبدالناصر واليسار المصرى ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٧٧ .
١١٩ ـ فوزى جرجس ، دراسات فى تاريخ مصر السياسى منذ العصر المملوكى ـ الدار المصرية للكتب ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٢٠ ـ فهيمة ثابت ، فى منفى جبل طارق ، مطبعة الشمس الحديثة ، القاهرة (د. ت) .
١٢١ ـ قاسم أمين ، الأعمال الكاملة (تحقيق محمد عمارة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٦ .
١٢٢ ـ كرومر (اللورد) ، مصر الحديثة (الجزء الثانى وعنوانه الثورة العرابية) ، ترجمة عبدالعزيز عرابى ، القاهرة ١٩٥٨ .
١٢٣ ـ كلوت (بك) ، لمحة عامة الى مصر (٣ أجزاء) ، الموقف العربى ، القاهرة ط ثانية ١٩٨١ .
١٢٤ ـ لطفى الخولى ، الميثاق الوطنى ـ قضايا ومناقشات ، المكتبة الثقافية ـ القاهرة ١٩٦٢ .
١٢٥ ـ لويس عوض ، بروميثيوس طليقا ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦ .
١٢٧ ـ لويس عوض ، بلوتولاند وقصائد أخرى ، الكرنك ، القاهرة ١٩٤٧ .
١٢٨ ـ لويس عوض ، فى الأدب الانجليزى الحديث ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ .
١٢٩ ـ لويس عوض ، دراسات فى أدبنا الحديث ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٦١ .
١٣٠ ـ لويس عوض ، دراسات فى النظم والمذاهب ، المكتب التجارى ، بيروت ١٩٦٢ .
١٣١ ـ لويس عوض ، دراسات فى النقد والأدب ، المكتب التجارى ، بيروت ١٩٦٤ .
١٣٢ ـ لويس عوض ، دراسات عربية وغربية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٣٣ ـ لويس عوض ، دراسات أوروبية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٧١ .
١٣٤ ـ لويس عوض ، دراسات فى الحضارة ، المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٨ .
١٣٥ ـ لويس عوض ، دراسات أدبية ، المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٩ .
١٣٦ ـ لويس عوض ، الثورة والأدب ، الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ .
١٣٧ ـ لويس عوض ، المحاورات الجديدة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٦٧ .
١٣٨ ـ لويس عوض ، على هامش الغفران ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٦ .
١٣٩ ـ لويس عوض ، الجامعة والمجتمع الجديد ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٤
١٤٠ ـ لويس عوض ، الحرية ونقد الحرية ، مؤسسة التأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .
١٤١ ـ لويس عوض ، ثقافتنا فى مفترة الطرق ، دار الآداب ، بيروت ١٩٧٤ .
١٤٢ ـ لويس عوض ، أقنعة الناصرية السبعة ، دار القضايا ، بيروت ١٩٧٦ .
١٤٣ ـ لويس عوض ، لمصر والحرية ، دار القضايا ، بيروت ١٩٧٧ .
١٤٤ ـ لويس عوض ، مقدمة فى فقه اللغة العربية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ .
١٤٥ ـ لويس عوض ، تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ و١٩٨٤ ومكتبة المدبولى ١٩٨٧ .
١٤٦ ـ لويس عوض ، مذكرات طالب بعثة ، روز اليوسف ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٤٧ ـ لويس عوض ، العنقاء ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٦ .
١٤٨ ـ لويس عوض ، الراهب ، دار ايزيس ، القاهرة ١٩٦١ .
١٤٩ ـ لويس عوض ، أوراق العمر ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩٠ .
١٥٠ ـ مارك بيوتى ، فكر جرامشى السياسى ، الترجمة العربية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥ .
١٥١ ـ ماهر حسن فهمى ، قاسم أمين ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٣ .
١٥٢ ـ محمد ابراهيم الجزيرى ، سعد زغلول ، كتاب اليوم القاهرة (د. ت) .
١٥٣ ـ محمد أحمد خلف الله ، عبدالله النديم ومذكرات السياسة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ .
١٥٤ ـ محمد حسنين هيكل ، أزمة المثقفين ، بيروت ١٩٦١ .
١٥٥ ـ محمد حسين هيكل ، تراجم مصرية وغربية ، القاهرة ١٩٢٩ .

١٥٦ ـ محمد رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، (جزءان) ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٣١ .
١٥٧ ـ محمد طلعت حرب ، تربية المرأة والحجاب ، القاهرة (د. ت) .
١٥٨ ـ محمد عبده (الشيخ الامام) ، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
١٥٩ ـ محمد عبده مذكرات (تحقيق طاهر الطناحى) ـ كتاب الهلال (عدد ٢١) ابريل ١٩٦١ .
١٦٠ ـ محمد عبدالغنى حسن ، عبدالله فكرى ، أعلام العرب ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٦١ ـ محمد عبدالله عنان ، تاريخ الجامع الأزهر ، مؤسسة الخانجى ، القاهرة ١٩٥٨ .
١٦٢ ـ محمد عصفور ، استقلال السلطة القضائية ، عدد ٣ من « القضاة » ـ القاهرة ١٩٦٩ .
١٦٣ ـ محمد على ماهر ، مسلم يقرأ الميثاق فى ضوء الاسلام ، الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ .
١٦٤ ـ محمد عمارة ، معركة الاسلام وأصول الحكم ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٩ .
١٦٥ ـ محمد عودة ، هذا الافتراء على الناصرية والجهل بالماركسية ، روز اليوسف ١٩٧٦ .
١٦٦ ـ محمد عودة ، أحمد عرابى قصة ثورة ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة .
١٦٧ ـ محمد عودة ، ميلاد ثورة ، دار النمور ، القاهرة ١٩٧٢ .
١٦٨ ـ محمد فريد أبو حديد ، سيرة السيد عمر مكرم ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ .
١٦٩ ـ محمد فؤاد شكرى (وآخرون) ، بناء دولة مصر محمد على ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٨ .
١٧٠ ـ محمد كامل الفقى ، الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ط ثانية ١٩٦٥ .
١٧١ ـ محمد كمال يحيى ، الجذور التاريخية لتحرير المرأة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٣ .
١٧٢ ـ محمود الخفيف ، أحمد عرابى الزعيم المفترى عليه ، كتاب الهلال ، القاهرة ١٩٧١ .
١٧٣ ـ محمود زايد ، من أحمد عرابى الى جمال عبدالناصر ، المتحدة للنشر ، بيروت ١٩٧٣ .
١٧٤ ـ محمود الشرقاوى ، مصر فى القرن الثامن عشر (٣ أجزاء) ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ط ثانية ١٩٥٧ .
١٧٥ ـ محمود فهمى (باشا) ، البحر الزاخر فى تاريخ العالم وأخبار الأوائل والأواخر (د. ت) .
١٧٦ ـ مجدى حماد ، العسكريون العرب وقضية الوحدة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٧ .
١٧٧ ـ وداد سكاكينى ، قاسم أمين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٥ .
١٧٨ ـ ولفرد سكاون بلنت ، التاريخ السرى لاحتلال انجلترا لمصر ، الترجمة العربية ، اخترنا لك ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ .
١٧٩ ـ وزارة الأوقاف وشئون الأزهر ، الأزهر تاريخه وتطوره ، القاهرة ١٩٦٤ .
١٨٠ ـ مجموعة من الباحثين ، المثقف العربى ـ دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع ، المجلس القومى للثقافة العربية ، الرباط ١٩٨٥ .
١٨١ ـ مجموعة من الباحثين ، الانتلجنسيا العربية ، الدار العربية للكتاب (الجمعية العربية لعلم الاجتماع) ، تونس (د. ت) .
١٨٢ ـ مجموعة من الباحثين ، التنمية الثقافية ـ تجارب اقليمية ، ترجمة سليم مكسور ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣ .

(ب) المراجع الانجليزية والفرنسية

1 – AHMED, Jamal "The Intellet ual Orgimes of Egyptian Narion a lism", Oxford – London 1968 .

2 – Badie, bertr and et BIRNDAUM, Pierre "Sociolgie de L'Etat ", Grasset – Paris 1979 .

3 – BELKHIR, Jean "Les Int ellect uel et le Pouvoire, Ant Hropes – Paris 1981 .

4 – BEN–DOR,G "Civi lijatian of Military Regimes in the arab world" 1975 .

5 – BERQUE, Jacques "L'Egypte : Emp'evialisme et Reveolution" Galimard, Paris 1967 .

6 – BENOIST – MECHIN "BONAPARTE ET EGYPTE" libraive Academ ique Pervin, Paris 1978 .

7 – CABANNE, Pierre "le pouvoire cultural" Olivirv Orban – Paris 1981 .

8 – CHOMBARTDE – hauve "ha pouvoire et la culture" srock paris 1975 .

9 – COLOVIBE, Mavcel "L'Evo lution De L'EGYPTE" (1924 –1950) Maiconneuve – paris 1951 .

10 – DEKMEDIAN, Richard Hraiv, EGYPT under NASSER, new york 1971 .

11 – DODWELL, Hen'y "The lounder of modetn egypt" Cambridge 1931 .

12 – GHORBAL, Shafik "The beg imming of the Egyptian quest ion and the rise of m. ALI" London 1928 .

13 – HADDAD, George meri, Revo bt ion and military Rule in the middle Eant, new york (3 voe) (1965 –1973) .

14 – HEROLD,J "BONAPARTE IN EGYPT" new york 1962 .

15 – JANOVER, Louis "Les In tellect uels Eace a'l'histoive" Galilee paris 1980 .

16 – JONSON,J. J (ed) "The Ro le of the militany in under devola ped countries" primetan, 1962 .

17 – LOLY, Michael, paur une Sociolo gie des In tellect uels revolut ion aives PuF, Paris 1976 .

18 – MARCUSE, Hevbevt "Cultune ets osiere, mimuit – Paris 1970 .

19 – mALI, Douin Geovge "PACHA Du CAIRE" (1805 –1807) LeCaive 1926 .

20 – NORDLINGER,E "Soleliers in politics" prentiee Hall 1977 .

21 – SABRY,m "L'mpire egyptien ous m. Ali et la qusstion d'ovient (1811 –1841) paris 1930 .

22 – WODDIS,J "Armies and politics" new york 1977 .

23 – VATIKIOTIS, Panayiotis "The egyptian armyin Politics" Indi ana 1961

24 – Groupe de vecherches "L'EGPTE au X1X' SIECLE, C.N.R.S paris 1982 .

مؤلفات
الدكتور غالى شكرى

١) سلامة موسى وأزمة الضمير العربى .

- الطبعة الأولى - مكتبة الخانجى - القاهرة ١٩٦٢ .
- الطبعة الثانية - المكتبة العصرية - بيروت ١٩٦٥ .
- الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥ م .
- الطبعة الرابعة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٣ .

٢) أزمة الجنس فى القصة العربية .

- الطبعة الأولى - دار الآداب - بيروت ١٩٦٢ م .
- الطبعة الثانية - دار الكاتب العربى - القاهرة ١٩٦٧ .
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .

٣) المنتمى - دراسة فى أدب نجيب محفوظ .

- الطبعة الأولى - مكتبة الزنارى - القاهرة ١٩٦٤ .
- الطبعة الثانية - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩ .
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢ .
- الطبعة الرابعة - مدبولى - بيروت ١٩٨٧ م .
- الطبعة الخامسة - مكتبة أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨ .

٤) ثورة المعتزل - دراسة فى أدب توفيق الحكيم .

- الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٦ .
- الطبعة الثانية - دار ابن خلدون - بيروت ١٩٧٦ .
- الطبعة الثالثة - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٢ .

٥) ماذا أضافوا الى ضمير العصر .

- الطبعة الأولى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ .

٦) أمريكا والحرب الفكرية .

- الطبعة الأولى - دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٨ .

٧) شعرنا الحديث . . . إلى أين ؟

- الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٨ .
- الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .

٨) أدب المقاومة .

- الطبعة الأولى - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٩ .

٩) مذكرات ثقافة تحتضر .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .

١٠) معنى المأساة فى الرواية العربية .

- الجزء الأول - الرواية العربية فى « رحلة العذاب » .
- الطبعة الأولى - عالم الكتب - القاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠ .

١١) العنقاء الجديدة - صراع الأجيال فى الأدب المعاصر .

- الطبعة الأولى - دار المعارفة بالقاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية - دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٧ .

١٢) ذكريت الجيل الضائع .

- الطبعة الأولى - وزارة الاعلام العراقية - بغداد ١٩٧٢ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .

١٣) ثقافتنا بين نعم ولا .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٣ .
- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٤ .

١٤) التراث والثورة .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٣ .
- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩ .
- الطبعة الثالثة - دار الثقافة الجديدة - القاهرة « تحت الطبع »

١٥) عروبة مصر وامتحان التاريخ .

- الطبعة الأولى - دار العودة - بيروت ١٩٧٤ .
- الطبعة الثانية - دار الافاق الجديدة - بيروت ١٩٨١ .

١٦) ماذا يبقى من طه حسين ؟

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٤
- الطبعة الثانية - المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت ١٩٧٥

١٧) من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .

- دار الطليعة - بيروت ١٩٧٥

١٨) عرس الدم فى لبنان .

- دار الطليعة بيروت - ١٩٧٦

١٩) غادة السمان بلا أجنحة .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧
- الطبعة الثانية - دار الطليعة بيروت ١٩٧٩
- الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠

٢٠) يوم طويل فى حياة قصيرة .

- الطبعة الأولى - دار الافاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨

٢١) النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨
- الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢
- الطبعة الثالثة - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢

٢٢) الثورة المضادة فى مصر .

- الطبعة العربية الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨
- الطبعة العربية الثانية - الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٣
- الطبعة الثالثة - الأهالى - القاهرة ١٩٨٧
- الطبعة الفرنسية الأولى - دار لوسيكومور - باريس ١٩٧٩
- الطبعة الانجليزية الأولى - دار زد - لندن ١٩٨١

٢٣) الماركسية والأدب .

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩

٢٤) اعترافات الزمن الخائب .

- الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩

- الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢

٢٥) انهم يرقصون ليلة رأس السنة .

- الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠

٢٦) محاورات اليوم السابع .

دراسات عن مصر فى الأدب العربى الحديث .
- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠

٢٧) البجعة تودع الصياد .

- الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١

٢٨) سوسيلوجيا النقد العربى الحديث (دفاع عن النقد) .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١
- الطبعة الثانية - دار الفكر - القاهرة القاهرة « تحت الطبع »

٢٩) محمد مندور . النقاد والمنهج .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١

٣٠) بلاغ الى الرأى العام .

- الطبعة الأولى - دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨

٣١) دكتاتورية التخلف العربى . ١ - مقدمات فى تأصيل سوسيولوجيا المعرفة .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - القاهرة ١٩٨٦ م .

٣٢) الثقافة العربية فى تونس - الفكر والمجتمع الدار التونسية للنشر - تونس .

- الطبعة الأولى ١٩٨٦ م .

٣٣) مواويل الليلة الكبيرة - رواية .

- الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ م .
- الطبعة الثانية - الدار التونسية - تونس ١٩٨٦ .

٣٤) مرآة المنفى - أسئلة فى ثقافة النفط والحرب .

- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ م .

٣٥) برج بابل - النقد والحداثة الشريدة .

- الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ م .

٣٦) أقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٨٩ م .

٣٧) أقنعة الارهاب - البحث عن علمانية جديدة .

- الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٩٠ م .

٣٨) نجيب محفوظ من الجمالية الى نوبل .

- الطبعة الأولى - الهيئة العامة للاستعلامات - القاهرة ١٩٨٨ م .
- الطبعة الثانية - دار الفارابى - بيروت ١٩٩١ .

٣٩) توفيق الحكيم - الجيل والطبقة والرؤيا .

- الطبعة الأولى - دار الفارابي - بيروت « تحت الطبع »

٤٠) خطاب الى القارىء العادى .

- الطبعة الأولى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة ١٩٩٠ م .

٤١) المثقفون والسلطة فى مصر - أخبار اليوم - القاهرة ١٩٩١ .

المحتــويات

١٩٩١ / ٥٨٩٤
I. S. B. N
977 - 08 - 0199 - 6

طبعت بمطابع دار اخبار اليوم